Catatan Pinggir 4

GOENAWAN MOHAMAD

PUSAT DATA & ANALISA TEMPO

Kumpulan tulisan

GOENAWAN MOHAMAD

di majalah *Tempo*, Maret 1990-Juni 1994

Catatan Pinggir 4

GOENAWAN MOHAMAD

PUSAT DATA & ANALISA TEMPO

Catatan Pinggir 4
Goenawan Mohamad

Kumpulan Catatan Pinggir di majalah *Tempo*, Maret 1990-Juni 1994

Kata pengantar: Goenawan Mohamad
Editor bahasa: Dewi Kartika Teguh W., H. Sapto Nugroho, Uu Suhardi
Korektor dan Indeks: Dina Andriani, Ade Subrata
Kulit muka, tata letak, dan ilustrasi: Edi RM
Foto pengarang: Dwianto Wibowo

Cetakan Pertama, 1995
Cetakan Kedua, 2012

MOHAMAD, Goenawan
Catatan Pinggir 4
Pusat Data dan Analisa Tempo, 2012
xiv + 628 hlm.; 14.5 x 21 cm
ISBN 978-979-9065-49-0

Dicetak oleh Percetakan PT Temprint, Jakarta
Isi di luar tanggung jawab Percetakan

Daftar Isi

Setelah Tempo Tidak Ada Lagi

Goenawan Mohamad

1 Juni 1994, Majalah *Tempo* dibredel. Saya pernah mengira bahwa sehabis itu saya akan beristirahat menulis Catatan Pinggir, setelah hampir 20 tahun melakukannya kurang-lebih setiap minggu. Menulis memang bisa menyenangkan. Tetapi seperti halnya membentuk sebuah cawan yang tidak sekadar praktis untuk dipakai, menulis pada dasarnya sebuah pekerjaan yang resah. Proses pemikiran hanyalah satu tahap. Proses lainnya menyangkut sekian jam duduk di depan mesin tik atau monitor komputer, membesut, mengoreksi, menatah, menguji kata dan kalimat. Tiap kali saya menulis, rasanya tiap kali saya belajar lagi. Terutama bila kita bertekad agar tidak bosan dan membosankan, dan (tentu saja kalau itu mungkin) agar setiap tulisan tidak mengulang tulisan yang terdahulu, bahkan setiap kata tidak mengulang kata yang sebelumnya, karena repetisi rasanya adalah sebuah cacat dalam proses kreatif.

Maka setelah 21 Juni 1994, saya bermaksud menulis yang lain. Saya berangan-angan dapat menulis secara lebih panjang, tidak dikejar waktu, tentang hal-hal yang tak berhubungan dengan peristiwa yang hangat dan yang menjengkelkan. Saya pernah merencanakan menulis, misalnya, bagaimana tubuh ditampilkan dalam lukisan Picasso, Botero dan Egon Schille, suatu topik yang "jauh" dari kehidupan sehari-hari kita. Dengan kata lain, saya seperti ingin menaruh pekerjaan menulis yang dulu, yang ada hubungannya dengan *Tempo*, yang harus dikerjakan setiap tujuh hari sekali, di belakang kepala saya. Tetapi tidak, ternyata. Setelah *Tempo* dibredel, tiba-tiba dari pelbagai sisi ada kebutuhan untuk tidak melupakannya.

Bagi kami, yang pernah bekerja di ”sal” redaksi, ruang perpustakaan dan kamar desain *Tempo*, agaknya tak terelakkan bila kenangan tentang majalah yang dimatikan oleh pemerintah itu tetap penting. Bukan karena di dalam tubuhnya tidak ada hal-hal yang tak sedap. Setiap organisasi, setiap kantor, bengkel, tempat kerja, punya bau harum dan bacinnya sendiri. Tetapi terutama karena setelah *Tempo* mati, kami (meskipun tidak semua dari kami) justru semakin mengenangkannya sebagai suatu bagian dari riwayat hidup kami yang berarti, yang bukan saja berhubungan dengan nafkah. *Tempo*, sebagai lingkungan, sebagai ”paguyuban”, sebagai ruang gerak dan bekerja, memberikan juga makna. Sebuah tempat dan sekaligus proses belajar. Sebuah lingkaran sahabat dan teman sejawat. Sebuah arena berargumentasi dan berbeda pendapat. Sebuah simpul kehidupan artistik dan intelektual, tempat kami mencoba menciptakan sebuah foto, sebuah desain atau sebuah sketsa yang kena dan menarik, tempat kami menggeladi pemikiran yang terbuka, yang tidak didikte dan diawasi orang. Dan, lebih penting lagi, sebuah bagian—mungkin sebuah bagian kecil—dari proses masyarakat untuk mencoba berpikir merdeka dan bersuara merdeka, bagi sebuah tanah air yang sangat berarti bagi kami.

Tidak mengherankan, bahwa banyak hal yang mengingatkan akan *Tempo* terasa membekas. Bukan, sekadar alasan sentimentil. Tentu, faktor ini ada dan kuat. Beberapa pekan setelah pembredelan, saya masih tetap merasa ada luka yang tergores bila melihat sebuah buku notes wartawan *Tempo*—separuh terisi—tergeletak di lantai kantor yang kini kosong seperti sebuah makam tua: sisa kesaksian bahwa dulu kami, bertahun-tahun lamanya, bekerja. Saya masih tergetar melihat disket-disket bekas, dengan sejumlah naskah tersimpan di dalamnya, di laci gedung biro di daerah: peninggalan dari sebuah jerih payah dan harapan yang pernah kuat, untuk berguna bagi orang banyak, bagi pembaca.

Tapi agaknya juga, bagi kami, dan saya kira juga bagi orang lain, majalah ini telah menjadi sebuah ”ikon” yang menandai sebuah pergulatan untuk hidup dan bersuara, berbicara, tanpa ketakutan. Bukan karena semasa hidupnya *Tempo* majalah yang tanpa ketakutan, tetapi karena kematiannya adalah sebuah pertanda bahwa memang ada ketakutan itu, yang mencengkeram, tanpa selalu disadari, masyarakat kita. Apalagi ketika kemudian sebagian besar wartawan *Tempo* mengambil sikap: kami tidak ingin melupakan apa arti *Tempo* bagi kami dan bagi banyak orang lain, justru karena majalah itu ditutup dengan sewenang-wenang dan jadi bagian dari kemerdekaan yang diinjak sekali lagi.

Catatan Pinggir—tak perduli apakah ia punya atau tak punya nilai sebagai tulisan—tampaknya pun cenderung diperlakukan seperti itu: sebuah momento, tentang sebuah majalah dan tentang sebuah masa, dan juga sebuah bagian dari ”ikon” yang saya sebut di atas. Bagi saya itu adalah sebuah penghargaan. Bagi saya itu juga suatu indikasi, bahwa orang akhirnya memang harus melawan represi atas kebebasan bersuara, walaupun dengan cara minimum. Misalnya dengan menulis dan menerbitkan buku—yang di Indonesia kini, ketika kehidupan berpolitik dan berbicara ditelikung secara serampangan dan kadang berantakan, kian menjadi suatu ekspresi politik tersendiri. Atau dengan sebuah seminar. Atau sebuah pernyataan bersama, seperti Pernyataan Mei 1995. Atau menunjukkan, bahwa Catatan Pinggir masih tetap ditulis, mungkin dibaca, dan yang perlu adalah hadir, tampak.

Maka saya pun setuju, dan merasa mendapat kehormatan, ketika sejumlah wartawan muda, yang tergabung dalam Aliansi Jurnalis Independen, meminta saya terus menuliskan kolom yang dulu terbit di majalah *Tempo* itu. Mereka menerbitkannya dalam sebuah majalah yang mereka olah tanpa gaji, Forum Wartawan Independen (yang kemudian juga dilarang oleh Pemerintah). Saya juga setuju, ketika Pustaka Utama Grafiti merencanakan me-

nerbitkan jilid ke-4 dari kumpulan kolom itu. Mungkin ini akan jadi sebuah alat untuk kilas balik, melihat apa yang pernah terjadi dan tercatat sebelum 21 Juni 1994. Mungkin pula ini satu bagian dari perlawanan. Hidup di bawah kekuasaan yang kehilangan daya pesona dan persuasi ide-ide, seperti halnya kekuasaan yang sekarang ini, sebuah buku dengan beberapa jumput isi pikiran selalu dipertaruhkan untuk menjadi sejenis pekik ”merdeka”, sebuah statemen bahwa kami masih hidup, kami masih menyaksikan, kami masih dibaca.

Jakarta, 5 Juni 1995

SERAKAH

BAGAIMANA kita bisa memahami keserakahan? Saya tak bisa. Tapi penyair Nina Cassian menulis sebuah sajak, yang diterjemahkan di Amerika Serikat awal tahun 1990 ini:

Aku serakah.
Para Puritan pun marah.
Karena kukejar meja hidangan
Yang tersaji di kehidupan
Dan semua kuingin dan kuimpikan
Mereka mencerca aku berpesta
Mereguk yang pahit dan yang meriah
Melulum krim berkendi-kendi
Mengenyam nyaman panasnya roti
Mereka kecam jepit dasiku
Dan sunting kembang yang di rambutku...

Nina Cassian adalah penyair Rumania. Ketika *The New Yorker* menerbitkan sajaknya, kita sudah tahu apa yang pernah terjadi di negeri itu. Presiden Ceauşescu ditumbangkan rakyat dan ditembak mati. Rumania bagaikan penjara yang dibuka mendadak. Orang ramai berteriak: *Libertate*!, lalu esok harinya para tahanan yang resminya disebut sebagai ”rakyat Rumania” itu buat pertama kalinya melihat sesuatu yang entah sejak kapan hilang: jeruk segar.

Kita tahu kemudian apa yang dikerjakan Presiden Ceauşescu. Di bawah kekuasaannya, jeruk dan potenta, jepitan dasi, dan entah apa lagi tak boleh didistribusikan dengan bebas. Harus dijatah. Harus direncanakan dari atas. Konsumsi masyarakat ha-

rus ditekan. Rumania harus tetap membayar utangnya dengan teratur.

Dia berhasil. Ia punya cara. Karena tahu betapa musykilnya menasihati orang banyak agar tetap berada di jalan yang benar (dan itu artinya tak teramat suka jeruk segar), ia memakai tangan besi dan indoktrinasi. Rakyat harus ditekan. Ceauşescu cukup punya spion dan penjara. Ia, pemimpin Partai Komunis Rumania, juga punya pendahulu. Di tahun 1920 Lenin pernah mencoba sistem ”Komunisme Perang” di Rusia. Pemerintahan komunis lain tak selamanya sekeras itu, tapi apa yang dikatakan Mao umumnya diikuti: ”Revolusi bukanlah satu jamuan makan”.

Sebenarnya, tak ada yang salah dalam dasar pemikiran itu. Bahwa hemat itu pangkal kaya, dan menahan diri dari serakah itu pangkal mulia—itu adalah juga inti pepatah Melayu, teladan Nabi, doktrin Calvin, dan tuntutan kaum puritan. Juga ajaran Buddha. Juga imbauan Gandhi dan seruan *Club of Rome*. Semua mengatakan: hidup, secara utuh, dengan revolusi atau bukan, memang bukan hura-hura.

Tapi rakyat Rumania berontak, dan Nina Cassian menulis sajak. Di manakah kesalahan para ”puritan” yang suka marah dalam sajak itu? Salah satu jawaban mengatakan: mereka salah dalam hasrat mereka mau sempurna. Mereka mau membuat manusia dan dunia secara habis-habisan mengikuti satu rumus. Maka, kaum ”puritan”—baik dalam pengertian Cassian, yakni para pendukung moralitas Ceauşescu, maupun dalam pengertian yang umum, terutama yang di kalangan agama—tak cuma hendak mengurus soal makan. Mereka juga ingin mengelola jepitan dasi dan suntingan kembang. Juga cinta. Nina Cassian pun meneruskan sajaknya:

Mereka tegur caraku mengatur
distribusi cintaku yang tampak ngawur

Tak pakai program, tak urut jatah
dan kerja tanganku berubah-ubah

Penyair itu membangkang. Ia menuntut deregulasi cinta dan lain-lain. Masalahnya tentu: tidakkah manusia akan jebol? Sangat mungkin. Kaum ”puritan” tahu itu. Tetapi kemudian mereka bukan lagi ingin agar manusia bisa berhemat untuk bayar utang atau untuk pembangunan—suatu pertimbangan ekonomi, melainkan didorong oleh kemauan agar manusia bisa murni—suatu pertimbangan moral, malah agama.

Maka, Cassian pun berkata, ”Aku serakah.” Ia mengucapkannya sebagai protes. la ingin menampar dasar terdalam dari ”puritanisme” ala Ceauşescu, yakni klaimnya kepada hidup manusia yang sudah mirip klaim sebuah agama supaya manusia jadi ”benar”. Cassian ingin menunjukkan kesalahan fundamental sebuah ideologi yang cenderung memaksakan satu gambaran manusia ideal, dan itu adalah manusia yang membenci hasrat badan dan tak punya keinginan buat diri sendiri.

Salahkah gambaran itu? Seorang penyair umumnya tak akan menjawab pertanyaan seperti itu. Hanya ideolog, hanya pengajar agama, dan mungkin juga seorang teoretikus yang akan mencoba menjawabnya. Seorang penyair lebih sering melihat manusia sebagai si A atau si B, dengan wajah masing-masing dan sejarah masing-masing, bukan orang dalam konsepsi.

Maka, Cassian hanya bilang, ”Aku serakah.” Dia tak mengatakan, ”Manusia itu serakah.” Dia juga tak hendak mengatakan ”rakus itu bagus”, seperti si tamak jahat dalam film *Wall Street*. Sebab, dari kesuraman Rumania, dari republik yang melarang orang makan jeruk, kata ”serakah” barangkali cuma berarti: ”doyan buah”. Sungguh bersahaja.

Tempo, 3 Maret 1990

LEAR

SHAKESPEARE juga bicara tentang kemiskinan dan keadilan.

Dalam *King Lear*, raja tua itu berdiri di dataran yang dingin. Ia telah membagi kerajaannya kepada kedua putrinya, tapi ia merasa telah mereka khianati. Raja itu pun jadi sinting, bergelandang, menadah topan dan hujan. Di situlah ia teringat akan mereka "yang bugil dan nestapa", yang "menanggungkan beringas badai yang tak berbelas"—orang-orang yang kepalanya tak berumah dan perutnya tak beroti.

Lalu ia pun berseru, agar yang berlimpah diguncang, hingga tertadah oleh yang tak punya, untuk "menunjukkan langit adalah adil".

Shakespeare menulis *King Lear* ketika masyarakat Inggris berubah. Perdagangan tumbuh. Kapal niaga datang pergi lewat Sungai Thames. Kelas menengah, para saudagar, sedang naik. "London sangat kaya," tulis duta besar Italia waktu itu, "bukan hanya dari segi perdagangan besar dan jual-belinya dengan negeri lain, tapi juga dari privilese yang dinikmati oleh semua penduduknya...."

Sang duta besar tampaknya tak tahu betapa banyak orang miskin di London saat itu, juga ketegangan sosial lain yang terasa. Bangsawan lama, yang tak begitu pandai mengelola kekayaan, tengah digantikan aristokrasi baru. Mereka ini yang membeli dan mengomersialkan tanah-tanah milik gereja yang dulu disita oleh Raja Henry VIII yang membangkang melawan Paus. Mereka agresif, maju—dan tentu saja tak peduli akan orang yang menyewa tanah dengan tarif tinggi dan kemiskinan yang terjadi.

Seorang pengkhotbah kemudian mengecam tipe "priayi baru" ini, *our newcome gentleman*, yang "menyangka bahwa kebang-

sawanan bisa dibangun dari benda duniawi yang berlebihan". Tapi kaum aristokrasi baru inilah yang—bergabung dengan para saudagar—membentuk dukungan kukuh buat Ratu Elizabeth I. Dan seperti ditulis oleh Paul Siegel dalam satu telaah tentang masyarakat zaman Shakespeare, saat itulah para bangsawan istana menikmati monopoli dari Sri Ratu, dan bersekutu dengan "proyektor" atau saudagar yang punya modal. Dengan itu mereka menguasai pelbagai bidang industri. Tujuan Sri Ratu, tentu saja, adalah untuk melindungi industri ini dari persaingan.

Tapi di akhir abad ke-16, Inggris mengalahkan Spanyol, dan ada yang bergerak di masyarakat. Perang dengan Spanyol memang berkobar atas nama Kristus, tapi di pihak Inggris, lebih banyak yang bersemangat menghabisi posisi istimewa Spanyol untuk berdagang budak dan emas ke Amerika. "Dunia Baru" itu. Ketika Spanyol tak lagi jadi penghalang, kelas menengah Inggris pun kian yakin akan kemungkinan mereka berkembang. Suara mereka di parlemen mengeras. "Ini lebih mirip sekolah dasar ketimbang parlemen," tulis Cecil, Earl of Salisbury, aristokrat yang tak betah mengalami kegaduhan itu.

Di tahun 1601, kritik terhadap pelbagai peraturan industri, terutama monopoli, kian sengit. Akhirnya Sri Ratu mengucapkan terima kasih kepada rakyatnya yang lelah mengingatkannya akan soal itu. Ia tetap memegang hak prerogatifnya, tapi ia cabut beberapa monopoli yang banyak dikecam.

Mungkin karena Sri Ratu tak ingin posisinya guncang dan kerajaan terancam. Ia sudah tua, dan orang belum pasti siapa pengganti Baginda yang tak berputra. Dalam sikap berjaga itu pula Sri Ratu memenjarakan Peter Wentworth, anggota parlemen yang mengusulkan agar ada undang-undang suksesi. Tapi toh akhirnya, 24 Maret 1603, nyawa Baginda pergi tatkala ia duduk—karena ia takut berbaring. Sesuai dengan pesan terakhirnya, Raja James diangkat. Zaman Tudor pun mulai, tumbuh bersama ka-

um borjuasi dan pemegang monopoli baru.

Di tahun 1605, Shakespeare menulis *King Lear*. Sastrawan sosialis George Orwell pernah mengatakan bahwa lakon ini banyak mengemukakan kritik sosial, meskipun terselubung. Agaknya benar, si Badut dalam *Lear* memang menyebut soal ”monopoli” dan ”tuan-tuan besar yang ingin kebagian laba”, dan Gloucester bangsawan tua yang dikhianati anak tirinya, berbicara tentang perlunya pembagian kekayaan yang akan ”menghabisi keberlebihan” hingga ”tiap orang berkecukupan”.

Syukurlah, *King Lear* tak dilarang. Shakespeare bukan Pramoedya atau Rendra. Bahkan lakon itu dipentaskan di depan Raja di sekitar Natal tahun 1606. Toh Inggris dan sistem sosialnya tak runtuh. Shakespeare ikut menikmatinya. Dan kita hari ini tahu betapa beruntungnya dapat menemukan keindahan sebuah karya dan kearifan sebuah masa lalu.

Tempo, 10 Maret 1990

MILIK

APA arti kekayaan? Apa artinya milik? Pierre Joseph Proudhon menjawab pada 1841: ”Milik adalah pencurian”. Kekayaan adalah hasil mengambil hak orang lain. Kaum yang empunya modal bisa mengumpulkan harta karena—meskipun mereka mengupah buruh dengan gaji penuh—mereka sebenarnya tak membalas jasa para pekerja itu secara setimpal.

Marx membaca itu, dan bertepuk tangan. Ini ”manifesto ilmiah kaum proletar Prancis”, serunya. Bagi kaum Marxis, milik adalah dosa; ia tak boleh ada. Marx mengajukan teori ”nilai lebih” yang terkenal itu, dan menunjuk sifat menghisap yang terjadi dalam hubungan antara orang yang mengupah dan yang diupah.

Ketika Uni Soviet didirikan Lenin lewat Revolusi Oktober 1917, satu ajaran: Marx yang dicoba dilaksanakan dengan takzim ialah dihilangkannya hak milik atas perusahaan sekecil apa pun. Memang pernah suatu masa, pada 1920-an, Lenin membebaskan wiraswasta bekerja—asal tak tumbuh jadi besar. ”Garis Ekonomi Baru” ini diterapkan karena republik sosialis yang masih balita itu dirundung kemacetan ekonomi. Tapi para bapak komunis pada dasarnya tak menyukai kapitalis gurem sekalipun. Dan kemudian Lenin meninggal, Stalin berkuasa dan ada perang dan macam-macam. ”Garis Ekonomi Baru” itu tak terdengar lagi.

Lalu pada 1970-an ekonomi macet dahsyat. Muncullah Gorbachev. Di bawahnya, Maret 1990, 350 anggota Parlemen Soviet menyetujui (hanya 3 menentang dan 11 abstain) sebuah undang-undang yang akan membolehkan orang Soviet punya perusahaan kecil. Memang, istilah ”milik swasta” tak dipakai dalam undang-undang itu—yang dipakai ialah kata ”milik warga”—tapi tak pelak lagi: jika kekayaan adalah ”pencurian”, maka kini sedang di-

buka sebuah pintu gerbang ke arah penghalalan "pencurian". Jika hubungan antara si pengupah dan si diupah adalah eksploitasi, maka kini sedang disajikan satu arena penghisapan.

Tapi benarkah premis itu? Benarkah bahwa "milik itu pencurian" dan sebab itu harus ditiadakan dari muka bumi? Benarkah hubungan yang bersendi pada upah itu satu "penghisapan"? Bagi rakyat banyak di negeri sosialis, yang telah mengalami ikhtiar sosialisme, jawabnya kini sudah jelas. Tapi di antara cendekiawan dan aktivis "kiri" di negeri-negeri yang tak pernah mencicipi sosialisme ala Soviet—mereka yang selama ini hanya menyaksikan keburukan kapitalisme—debat belum selesai.

Ada yang seperti Roemer, ahli ekonomi Marxis yang menulis "teori umum tentang eksploitasi", yang menunjukkan kesalahan Marx dalam soal yang satu itu. Tapi ada yang masih taklid, setidaknya sebelum tahun 1980-an. Para pemikir "theologi pembebasan" dari Amerika Latin, misalnya Gustavo Gutierrez dari Peru dan Juan Luis Segundo dari Uruguay, ingin meniadakan sama sekali kemungkinan pribadi atau swasta memiliki alat produksi—dan itu berarti juga tanah.

Orang bisa mengatakan, Gutierrez dan Segundo bersikap demikian karena mereka berdua adalah pastor Katolik—yang sudah menyatakan "kaul kemiskinan" dan hidup selibat dengan ditopang Gereja. Mereka bukan orang yang harus cari nafkah sendiri untuk anak bini. Tentu, rasa setiakawan mereka mendalam terhadap si miskin; tapi kesadaran mereka bukanlah kesadaran dan impian orang miskin. Mereka tak menghayati beban seorang buruh: beban tak punya apa-apa, yang menghambat perkembangan dirinya. Marx dan Lenin juga tak bisa menghayati apa arti milik bagi manusia yang tak punya milik: Marx dan Lenin tak dibesarkan di rumah yang reyot, tak pernah bekerja sebagai proletar.

Mungkin itu yang membedakan Marx dari Proudhon. Proud-

hon pernah bekerja di sebuah percetakan, dan di situlah ia belajar membaca. Tahu apa yang sebetulnya diimpikan buruh, Proudhon tak bermaksud menghapuskan hak milik pribadi; ia cuma ingin membaginya lebih merata. Ia menyukai kelompok-kelompok kecil, bukan organisasi sosialis yang besar. Ia tak mau revolusi: ia ”lebih suka membakar pemilikan *proprieté* dengan api yang pelan,” katanya. Ia tak melihat sejarah akan berakhir dengan suatu sintesis agung yang bernama masyarakat komunis. Baginya, sejarah berlangsung dan mengorak dalam kontradiksi yang terus-menerus.

Tapi siapa kini ingat Proudhon? Marx kemudian menggebuknya dan Proudhon tenggelam. Kita, yang tak tahu sejarah sosialisme, akhirnya pun mengira bahwa jadi ”kiri” identik dengan jadi Marxis (—Leninis). Terkadang untuk gagah-gagahan, terkadang untuk menjatuhkan hukuman.

Tempo, 17 Maret 1990

NIKARAGUA

DEMOKRASI, jalan yang rumit itu, meminta jenis korbannya sendiri. Pukul 6.30 pagi, 26 Februari 1990, di Nikaragua orang mendengarkan pidato presiden mereka—atau lebih tepat: orang yang segera akan jadi ”bekas presiden” mereka—disiarkan. Daniel Ortega mengakui kekalahannya dalam pemilu. Ia berbicara atas nama kaum Sandinista, yang selama 10 tahun memerintah di republik kecil di Amerika Tengah itu, dan di hari itu harus turun dari kursi.

”Kami tak pernah kawin dengan kekuasaan.... Kami lahir miskin dan akan puas mati miskin.... Sumbangan utama yang kami, kaum Sandinista, berikan kepada rakyat Nikaragua ialah menjamin suatu pemilu yang murni dan bersih.”

Ribuan orang tertunduk. Juga mengeluarkan air mata—termasuk para wartawan asing yang biasanya keras hati. Mereka tak bersedih karena Sandinista kalah; mereka tergetar karena apa yang dikatakan Ortega benar: belum pernah sebelumnya rakyat Nikaragua menjalani pemilu yang bebas, rahasia, tanpa tipuan. Dan kali ini kaum Sandinistalah yang menyelenggarakannya. Dan mereka kalah.

Ada, tentu, yang mengatakan bahwa seandainya tak ada desakan dari luar, seandainya tak hadir di sana bekas Presiden Carter yang mengetuai tim pengawas internasional, kaum Sandinista tak akan membiarkan pemilu bebas 100%. Bukankah menjelang pemilihan presiden November 1984, Bayardo Arce—salah satu *commandante* yang berurusan dengan soal-soal ideologis—mengatakan bahwa ”pemilu adalah tetek bengek yang mengganggu”? Bukankah para pemimpin Sandinista, termasuk saudara kandung Daniel, Humberto Ortega, mengatakan bahwa ”sandinismo tanpa Marxisme-Leninisme tak mungkin bisa revolusio-

ner”? Bagaimana mungkin sebuah gerakan Marxis-Leninis yang berkuasa setuju dengan kerepotan demokratisasi?

Betapapun, hari itu pemilu berlangsung bebas. Suasana tanpa kekuatan pun marak—sesuatu yang dulu diidamkan ketika revolusi bergerak menumbangkan kediktatoran Somoza. Tapi buat apa sebenarnya revolusi itu? Buat menegakkan hak-hak asasi—dan itu berarti hak asasi tiap individu, tak peduli kaya atau miskin? Atau buat mengangkat derajat si miskin, dan sebab itu harus mengabaikan hak asasi si kaya?

Itu adalah sebuah dilema, yang tak selamanya revolusi mana pun siap menghadapinya. Revolusi memang tak cuma sebuah teori, strategi, dan taktik. Revolusi tak cuma berisi prosa. Revolusi juga berisi puisi, apalagi revolusi Nikaragua. Omar Cabezas, salah seorang *comandante guerillero*, orang penting dalam perlawanan Front Sandinista, mengisahkan bagaimana kehidupan gerilya di gunung-gunung sebelum mereka turun dan menang: ”Pegunungan adalah sesuatu yang lebih dari stepa hijau yang mahaluas”, *la montana es algo mas que una inmensa estepa verde*. Bukunya ini, yang diterjemahkan dalam bahasa Inggris sebagai *Fire from the Mountain*, adalah kesaksian yang memikat (buku ini laris sekali) apa arti hidup keras dalam perjuangan: sesuatu yang indah, karena tujuan dan arti hidup tak cuma pada kenikmatan diri, tapi pada kesetiakawanan dan pengorbanan untuk sesuatu yang lebih besar: sebuah cita-cita untuk membebaskan si tertindas di Nikaragua.

Revolusi Nikaragua punya *appeal* itu: di sana ada keberanian fisik dan juga kemurnian spiritual. Lawan mereka adalah dinasti Somoza, yang memperkaya diri dengan kekuasaan. Musuh mereka Si Besar Amerika, yang suka seenaknya menginjak hak orang Amerika Latin. Dan berhadapan dengan sosok hitam itu kita lihat anak-anak muda yang diam-diam bekerja dengan tani dan buruh yang miskin, membuat si jelata melek huruf dan melek

politik, dan bangkit. Somoza pun kalah, dan Gedung Putih bingung.

Tapi ketika perjuangan menang, puisi biasanya harus diganti. Ada keniscayaan untuk menggunakan kekuasaan yang ketus dan administrasi yang menjengkelkan. Menyelenggarakan negara—biarpun di Nikaragua yang penduduknya cuma sepertiga Jakarta—tak sama dengan hidup bergerilya dalan *una inmensa estepa verde*. Ketika membuat sup, kita tak bisa memakai kembang ros yang cantik, tapi kubis yang jelek.

Maka, siapa tahu, dalam kekalahan kini, kembang ros Sandinista akan mekar lagi. Tapi siapa tahu revolusi malah habis, dan peringatan Bayardo Arce benar: demokrasi penuh dengan ”tetek bengek yang mengganggu”. Semula cerita tentang kekalahan Sandinista menunjukkan, bukan cuma kelas menengah yang jengkel diganggu Marxisme-Leninisme ala Nikaragua itu. Juga rakyat kebanyakan yang dulu hendak dibebaskan oleh kaum Sandinista tak suka, atas nama Revolusi sekalipun, bila anak mereka harus masuk wajib militer untuk menghadapi kaum *Contra*, gerilyawan yang didukung sejumlah orang penting di AS itu.

Tampaknya, dari kebanyakan manusia, juga rakyat miskin, kerelaan berkorban tak selamanya bisa diharap.

Tapi apa alternatifnya: tanpa demokrasi? Satu pelajaran yang datang bertubi-tubi kini—baik di bawah rezim yang ”otoriter birokratik”, ataupun yang ”tolaliter birokratik”—ialah bahwa demokrasi memang riuh dan rumit, tapi tak mudah untuk terus ditampik.

Tempo, 7 April 1990

SI KAYA

KETIKA ia masih bocah yang bernama Sukhwant Singh, ia menggembala lembu, dan hidup miskin di sepanjang jalanan Kota Delhi, India. Kemudian anak keras hati ini bisa menjadi guru pendidikan jasmani. Pada umur 25, ia meninggalkan tanah airnya dan berimigrasi ke Kanada dan menetap di Nova Scotia. Sepuluh tahun kemudian, pada tahun 1970-an, ia ke Kota Vancouver. Di sinilah ia menjadi kaya raya.

Ia membeli sebuah rumah seharga 4 ribu dolar agak di luar kota, dan kemudian menjualnya 25 ribu dolar. Maka, masuklah Sukhwant Singh ke dalam usaha tanah dan bangunan. Ia kemudian—untuk memperlancar bisnisnya—mengganti namanya menjadi Stephen Sander. Nasibnya baik. Ke Vancouver berbondong pendatang kaya dari Hong Kong yang tak mau tinggal lagi di negeri mereka yang akan berada di bawah kekuasaan Cina. Pasaran tanah dan bangunan Vancouver pun gemuruh. Selama dua dasawarsa terakhir, 2,5 miliar dolar uang gemerincing menghidupkan bisnis ini.

Dan tentu saja Stephen Sander ikut menangguknya. Dengan cepat, investor *real estate* yang termasuk paling sukses ini menghimpun kekayaan yang dinilai 70 juta dolar. Namun, Stephen Sander tetap hidup sederhana. Kini mobil yang dipakainya sebuah Jaguar yang sudah berumur 10 tahun—barang bekas—menggantikan VW Beetle reyotnya yang dulu. Rumahnya cuma terdiri dari tiga kamar tidur tanpa kolam renang, tanpa lapangan tenis, tanpa pembantu. Satu-satunya kemewahan hanya peralatan olahraga Nautilus. Stephen dan istrinya yang sekarang, Nancy, bekas guru aerobik, memang menyukai olahraga di rumah.

Untuk apakah uang, Stephen Sander? Dia tak menjawab pertanyaan ini. Tetapi, seperti dikisahkan koran bisnis terkemuka

Wall Street Journal 8 April 1990, ia melakukan sesuatu yang menakjubkan: ia menghibahkan 23 gedung apartemen mewah yang dimilikinya, yang bertaburan di Kota Vancouver—seharga 170 juta dolar—kepada sebuah yayasan. Yayasan ini ia beri nama "Consciousness International Foundation", yang akan mendapatkan uang sewa. Dana yang terkumpul, yang diperkirakan akan mulai masuk Oktober nanti, akan dipakai buat proyek-proyek membantu Dunia Ketiga.

"Umur saya 55," kata Sander, "dan memperoleh banyak uang tak berarti apa-apa lagi bagi saya."

Bukannya ia mau hidup melarat. Seperti dikatakannya ia menyisakan satu dana buat dirinya sendiri dan keluarganya. Buat ketujuh anaknya dari perkawinannya yang terdahulu, ia sediakan 5,5 juta dolar. Buat dirinya sendiri, dan buat Nancy serta anak mereka yang baru berumur 4 tahun, ia mengambil rumah yang kini mereka tinggali dan tiga mobil yang kini mereka pakai serta dana 500 ribu dolar. "Saya dapat hidup enak dengan 40 ribu dolar setahun," kata Sander.

Bagaimana kejadian ini (bukan dongeng, bukan dongeng) bisa terjadi? Dan di Kanada pula, bukannya di Indonesia, di mana orang banyak bicara tentang gotong-royong, Pancasila, puasa, zakat, pemerataan, dan persatuan—tapi si kaya tak puas hidup hanya dengan 40 ribu dolar setahun (yang berarti sekitar Rp 3,5 juta sebulan) dan si sukses suka menghimpun Mercy Tiger hingga 10 buah?

Entahlah. Jawabnya begitu banyak. Barangkali karena Stephen Sander memang orang istimewa. Barangkali karena ia—di tengah yoga yang ia lakukan sehari-hari—kepada dirinya sendiri bertanya: uang itu akhirnya memang buat apa, sih? Atau mungkin karena ia datang dari India, negeri tempat hidup Buddha, Mahatma Gandhi, dan Bunda Theresa—di mana agama-agama punya tradisi pertapaan dan pengorbanan.

Atau barangkali apa yang dilakukan Sander cuma bisa terjadi di negeri seperti Kanada. Di sana orang bisa hidup aman dengan uang yang tak berlebihan. Posisinya dilindungi hukum, juga pada saat ia tak beruang. Kesehatan serta pendidikan anaknya dibantu oleh sistem kesejahteraan sosial yang disediakan—dari uang pajak rakyat—oleh administrasi negara. Sander bersedia hidup tanpa uang yang berlimpah, karena ia tahu ia akan aman.

Jika benar begitu, maka pemerataan—impian besar abad ke-20 ini memang tak bisa dipisahkan dari jaminan akan rasa aman. Sosialisme yang hanya menyebabkan kekuasaan pemerintah jadi besar seperti gergasi oleh sebab itu gagal: setiap pribadi bisa sewaktu-waktu terlindas. Setiap pribadi karena itu berusaha setengah mati buat menyusun bentengnya sendiri—dan kekayaan serta kekuatannya sendiri. Di tengah rimba belukar, di mana hukum seenaknya dan hanya yang kuat yang akan hidup, bersikap dermawan sama dengan memperkuat calon lawan.

Tempo, 14 April 1990

IBRAHIM

TENTANG maaf dan kesalahan, ada seorang teman yang menuturkan sebuah cerita.

Ibrahim ibn Adham, seorang alim yang hidup di abad ke-8, suatu saat bertawaf mengelilingi Ka'bah. Malam gelap, hujan deras, guntur gemuruh. Ketika ia berada di depan pintu bangunan kubus suci di halaman dalam Masjidil Haram itu, ia berdoa, "Ya, Tuhanku, lindungilah diriku dari perbuatan dosa terhadap-Mu."

Syahdan, adalah suara yang menjawab, "Ya, Ibrahim, kau minta pada-Ku untuk melindungimu dari dosa, dan semua hamba-Ku juga berdoa serupa itu. Jika Kukabulkan doa kalian, kepada siapa gerangan nanti akan Kutunjukkan rasa belas-Ku dan kepada siapa akan kuberikan ampunan-Ku?"

Teman saya mengatakan, ia pernah membaca kisah itu dalam salah satu jilid *Hilyat al-auliya* yang disusun Abu Nu'aim al-Isfahani. Saya percaya. Lihat, katanya, dalam cerita itu, Tuhan menampakkan sifat-Nya yang menggetarkan kita: dalam kebesaran-Nya, Tuhan menerima kenyataan manusia sebagaimana adanya—manusia yang tak bisa sepenuhnya tercegah dari dosa. Di dalam penerimaan itu pula kita sadar akan sifat rahman dan rahim-Nya.

Kita terkadang lupa akan itu, kata teman saya itu pula. Kita lupa manusia perlu memandang Tuhan dengan kepercayaan bahwa Ia bukanlah sekadar penuntut. Tanpa memandang Tuhan demikian, apa hidup jadinya? Hanya sebuah situasi terjebak yang absurd, tak punya arti: terjebak antara kemustahilan menghindari dosa—karena ia bagaimanapun manusia—dan kemustahilan mendapatkan ampunan-Nya.

Tahukah kau: yang diharapkan dari kita bukanlah sejumlah

cadangan manusia sempurna, jenis yang belum pernah ada sama sekali? Ajaran dan kecenderungan berpikir yang—dengan niat besar dan semangat gemuruh—hendak menciptakan ”manusia baru”, yang bisa menjadi si suci yang tidak pernah bisa berbuat salah 24 jam sehari, pada akhirnya hanya menghasilkan penindasan.

Stalin dan Mao, kau tahu, karena kau suka omong itu, pernah mencoba. Indoktrinasi dan penataran dijadwalkan tiap sore hari. Petuah dan perintah dikumandangkan tiap pagi. Cara bertindak dan berpikir diawasi, baik di rumah—oleh keluarga sendiri—maupun di tempat kerja. Polisi pikiran dan polisi perilaku disebar, mengawasi. Dan gelar pahlawan pun diberikan, hukuman (Siberia, Gulag, regu tembak—atau sidang-sidang pengakuan dosa dan pengucilan) dilakukan, dan pemantauan tindak-tanduk dilembagakan. Tapi pada akhirnya, itu ”manusia baru” tidak pernah lahir dari proses yang angkuh itu. Manusia, dan itu berarti kita semua, bukan cuma Stalin, kata teman saya, memang gampang bernafsu, tapi Tuhan Mahabijaksana.

Saya terdiam, lalu bertanya: Apakah itu berarti, dosa dan kesalahan punya perannya sendiri? ”Ya,” sahut teman saya. ”Kalau tidak buat apa semua itu termasuk di dalam ciptaan Tuhan.”

Dengan merasakan dosa dan kesalahan—demikian ia melanjutkan—kita merasakan mana kebajikan dan kebenaran. Dengan melihat dosa dan kesalahan kita tahu apa artinya kedaifan dan kerendahan hati. Di saat itulah kita merenungkan sifat-sifat Tuhan dan kita gemetar, dan kita ngungun, dan kita tahu ada cakrawala yang luar biasa dan kita terhenyak di ambangnya. Sifat-sifat Tuhan sempurna. Kita harus menanamkannya dalam diri kita, tapi itu adalah proses tanpa akhir. Bagaimanapun kita tahu bahwa kita tidak akan bisa menjadi Dia. Maka, apa alasan seorang untuk tidak memaafkan kesalahan manusia lain—suatu hal yang secara simbolis dilakukan setiap Lebaran?

Tahukah kau, katanya pula, orang-orang alim zaman dulu tidak jijik dan menghardik orang lain yang datang kepadanya menyatakan telah berdosa? Mereka ikut memohon kepada Tuhan pengampunan seakan-akan ikut menanggung dosa itu.

Dan kau tahu kenapa saya ambil kisah Ibrahim ibn Adham? Ia seorang sufi yang tak meninggi dan menyendiri. Ia amat alim tapi ia tak pernah merasa lebih dekat kepada Tuhan ketimbang orang lain. Ia mendapatkan nafkahnya dengan mengumpulkan kayu di bukit dan bekerja di ladang. Ia menyumbangkan upahnya untuk membantu murid-muridnya, yang terkadang memanfaatkan kedermawanannya secara kurang patut. Ia juga tak hanya datang memberi doa, berkah, dan petuah kepada orang yang bekerja dengan susah payah: ia membantu dengan tangannya pekerjaan mereka, sering tanpa diminta, dan menawarkan tenaganya untuk wanita tua yang harus menumbuk gandum. Kemudian ia pergi.

Dan inilah yang dikatakan Ibn Adham, tentang hidup zuhudnya: ”Saya kira saya tak patut mendapatkan pahala. Bila saya tak makan yang lezat-lezat, itu hanya karena saya tak menyukainya. Menurut selera saya, segenggam roti dengan rasa garam kasar lebih enak ketimbang sebutir kurma yang dimaniskan madu lebah.”

Sebab itulah ia seorang yang berbahagia, damai, bersyukur. Suatu ketika ia tampak duduk di kaki sebuah bukit dengan kaki teranjur ke batu. Katanya, ”Raja-raja juga, mencari damai, tetapi mereka mengambil jalan yang salah.” Kau tahu artinya? Raja-raja memaksa, menatar, menuntut, dan menaklukkan, sedang sang sufi tidak: Tuhan lebih tahu tentang batas ciptaannya.

Tempo, 28 April 1990

VIOLETA

IBU itu punya 4 orang anak, dua komunis, seorang netral, dan seorang lagi bergabung dengan gerilya menentang komunis.

Seandainya mereka hidup di Uni Soviet di zaman Stalin (di mana, menurut paham Stalinis, orang ikut bersalah karena sanak saudaranya pernah bersalah), mereka harus disingkirkan. Tapi, kata ibu itu, "Di rumah saya ada kemerdekaan pikiran."

Dan di tanah airnya, Nikaragua, ada perbedaan cita-cita dan tujuan. Ideologi dan kepentingan membelah negeri kecil yang sedih tapi berani itu dalam pelbagai kubu. Bukannya tak ada ketegangan. Tapi apa mau dikata?

Bagi ibu berusia 61 tahun itu, Violeta Barrios de Chamorro—presiden Nikaragua sekarang—keadaannya tidak unik. Begitu banyak keluarga terbagi, seperti dikatakannya, di negerinya.

Nama keluarga Chamorro di Nikaragua bukan cuma terkenal karena memiliki koran *La Prensa*. Sejak 1930-an, nama itu, juga koran itu, adalah bagian dari sejarah.

Pada 1952 Pedro Joaquin Chamorro Cardenal menggantikan ayahnya, memimpin *La Prensa*. Seperti sang ayah, ia menentang kekuasaan anak beranak Somoza, yang berkuasa sejak 1937. Pedro tak cuma mengerahkan kata. Ia menggerakkan orang dan bedil. Ketika ia dibuang ke San Carlos yang jauh, ia lari naik perahu ke Kosta Rika. Dari sini ia memimpin pasukan terjun masuk ke Nikaragua—meskipun serbuan itu gagal dan hampir semua tertangkap.

Ketika ia dibebaskan, Pedro Joaquin meneruskan perlawanannya, tapi kali ini hanya dengan *La Prensa* yang membongkar korupsi dan menuntut kebebasan. Akhirnya pagi 10 Januari 1978. Di satu sudut jalan Ibu Kota Managua, tiga orang bersenjata

memberondong mobil Saab yang dinaiki Pedro Joaquin. Pejuang ini mati dengan 20 peluru.

Ketika jasadnya ditemukan, rakyat menghambur ke jalanan, berteriak, *Muera*! (Mati). Sebuah gedung dibakar. Dan kematian Chamorro hari itu jadi katalisator perlawanan yang lebih luas. Akhirnya pada 1979, setelah 40 tahun berkuasa, anggota terakhir dinasti Somoza pun jatuh.

Sebuah pemerintahan baru—dipimpin oleh kaum Sandinista yang Marxis—menggantikannya. Meskipun Pedro Joaquin dan *La Prensa* bukan Marxis, nama keluarga Chamorro tetap jadi bendera perjuangan. Itulah sebabnya janda Pedro, yakni Violeta, diundang masuk ke politik dan duduk di junta yang berkuasa.

Ia enggan sebenarnya. Politik tak disukainya. Tapi bukankah ia juga seorang Chamorro? Bukankah suaminya yang tewas itu hidup untuk satu cita-cita? Akhirnya ia mau—satu pilihan di usia 50 yang kemudian menggerakkan hidupnya sampai jadi presiden sekarang.

”Saya ingin Nikaragua cepat beres, saya ingin pemilu yang bebas dan kemerdekaan pers, hal-hal yang tak pernah kita punyai...,” ia menjelaskan.

Ia pun bekerja sama dengan kaum Sandinista. Dua anaknya, si bungsu Carlos dan si nomor dua Claudia, bahkan sudah lama aktif dengan kaum Marxis itu, *Comunista nevous*, atau ”komunis baru”, begitulah mereka disebut: kalangan keluarga borjuis yang, entah karena rasa bersalah, idealisme, ataupun cuma mode, memilih jadi komunis. Setelah Sandinista menang, Carlos memegang ”koran partai” *Barricada*, dan Claudia jadi duta besar ke Kosta Rika.

Tapi Violeta sendiri akhirnya merasa sesak untuk bekerja sama terus dengan kaum Sandinista. ”Mereka punya sikap yang begitu tertutup,” tutur Violeta. Ia keluar dari junta.

Ia kemudian tahu, bagi kaum Sandinista, kebebasan pers sa-

ma berbahayanya seperti bagi rezim Somoza. Kepada penulis buku *Life Stories of the Nicaraguan Revolution* Violeta bercerita bagaimana pimpinan Sandinista menutup *La Prensa* dan koran itu dituduh sebagai ”Imperialis, borjuis, *vendepatria*, penjual bangsa”.

Keluarga Chamorro tak urung retak. Pedro, si sulung, yang menyatakan diri ”sosialis demokrat” dan menentang garis Marx-is-Leninis yang berkuasa, pergi. Ia ikut membantu gerakan *Contra* yang bergerilya atas nama antikomunisme.

Violeta sendiri menentang Sandinista, tapi tak pergi. Ia ikut dalam satu gabungan, kekuatan politik oposisi. Dan ternyata, dalam pemilu yang baru lalu, ia menang.

Tapi pidato pelantikannya adalah pidato tentang perlunya perbaikan hubungan kembali dua kubu yang tadinya bermusuhan. ”Rekonsiliasi lebih indah ketimbang kemenangan,” ujarnya. Maka, ia pun tetap mempertahankan tokoh penting Sandinista, Humberto Ortega, sebagai panglima angkatan perang. Ia tahu Amerika Serikat pemberi bantuan yang mentang-mentang dan cupet visinya—menentang keputusannya. Tapi ia terus.

Orang bilang Presiden Violeta Chamorro berbicara tentang ”rekonsiliasi” sebagai taktik. Orang juga bilang janda tua itu naif, teramat percaya kepada kaum Sandinista yang sangat berbahaya. Tapi orang juga bisa bilang ia bicara tulus: bukankah ia bukan cuma ibu si Pedro yang antikomunis, tapi juga ibu si Carlos dan Claudia yang komunis?

Sebagai kepala negara, sebagai patriot, sebagai ibu: Violeta akhirnya adalah saksi sejati betapa tak mudahnya menyelesaikan satu pertentangan politik antarmanusia dengan cara sebuah mesin penghancur: renggut, lantakkan, lumat. Itu sebabnya ia memilih demokrasi.

Tempo, 12 Mei 1990

MARIA

"SAYA merasa seperti telah mendapatkan gelar PhD dalam soal kematian," ia berkata.

Namanya Maria Jimena Duzan. Umurnya baru 32 tahun, tapi ia memang tahu apa artinya kematian.

Sebab, Maria adalah seorang wartawan yang bekerja di harian *El Espectador*. Koran ini koran tertua di Kolombia, dan tahu apa artinya harga diri. Tanggal 24 Agustus 1989, suatu kekuatan hitam di negeri itu—para pengusaha obat bius—telah memaklumkan perang yang "total" kepada media massa. Dan *El Espectador* adalah sebuah sasaran spesial.

Soalnya, surat kabar itu memutuskan untuk terus mencari tahu, kemudian menuliskan, apa sebenarnya yang terjadi di dalam kehidupan di negeri itu.

Pedalaman Kolombia dalam beberapa tahun terakhir memang jadi sarang obat bius, bisnis miliaran dolar yang pelan-pelan menghancurkan manusia itu. Para juragannya pun menguasai ekonomi, dan kemudian juga menguasai senjata. Bahkan mereka bisa membeli pengaruh di kalangan militer dan polisi.

Syahdan, ketika ada yang mencoba menentang, anjing-anjing perang mereka pun menyalak. Sudah dua calon presiden mereka tembak. Dan ketika *El Espectador* dan media lain mencoba menyelidiki bagaimana jalinan hitam itu bekerja, dengan cepat sejumlah wartawan pun mati terbunuh. Hasilnya mengerikan: *El Espectador* kehilangan seluruh tim reporter investigasinya. Bahkan juga redakturnya, Guillermo Cano. Semua mati.

Maria Jimena Duzan memang selamat—tapi betapa tak mudahnya. Lima koleganya sudah gugur. Ia sendiri diancam, karena dialah yang membongkar hubungan antara pengusaha obat terlarang itu dan sejumlah perwira tentara. Sejak itu dia harus di-

kawal. Tapi adiknya, Sylvia, seorang wartawan di media lain, jadi korban: ketika ia sedang mewawancarai sejumlah pemimpin tani di sebuah restoran, tiga orang masuk dan menyemprotkan senapan mesin. Sylvia roboh, untuk selama-lamanya.

Kantor *El Espectador* juga dibom, dan Maria akhirnya lari ke Prancis, hidup sebagai orang di pengasingan, yang sedih, marah, dendam. Tapi koran-koran terus bertahan, juga *El Espectador*. Di tengah teror itu mereka terus bekerja, terus mengungkapkan apa yang harus diungkapkan, meskipun para pemasang iklan menarik diri ikut ketakutan dan tiap orang dari penerbitan itu tahu bahwa besok ia mungkin kena bedil atau ledakan.

Untuk apa? Untuk apa terus jadi wartawan dalam keadaan seperti itu? Jawabnya, bagi para wartawan Kolombia: karena suatu masyarakat akan hancur sendi-sendinya bila sebuah kekuasaan (yang tak mau sedikit pun diberi tahu ekses-eksesnya) sendiri bisa menggertak semua orang untuk ikut berbohong. Para wartawan Kolombia menunjukkan sejelas-jelasnya bahwa menulis berita tak berarti sekadar memperdagangkan informasi. Menulis berita yang benar adalah sebuah ikhtiar menjaga agar manusia tetap jadi manusia, bukan anjing.

Pers memang sebuah perdagangan. Ia menjual jasanya kepada publik. Tapi bisnis pers bukanlah bisnis yang sama dengan bisnis garmen atau pun udang. sebuah surat kabar memang harus tumbuh secara bisnis, tapi tujuan pertumbuhan itu adalah untuk meluaskan kemampuannya melayani informasi untuk khalayak ramai. Sebuah usaha pers memang harus dapat untung—laba adalah satu kriteria kemampuan manajemen—tapi untung itu adalah buat memperbesar dana, memperlancar lalu lintas informasi, dan dengan begitu mencerdaskan bangsa. Sebuah koran, sebuah majalah, pada dasarnya adalah sebuah misi demokrasi.

Semua ini memang kabur kini. Bisnis media tampak menguntungkan, dan para wiraswasta pun terjun ke dalamnya—baik

untuk mendapatkan uang tambah atau, syukur-syukur, untuk prestise dan dagang sapi politik. Macam Murdoch, raja media dari Australia itu? Tidak. "Beda antara Rupert Murdoch dan para majikan pers sekarang," kata seorang wartawan kawakan Amerika dalam seminar di Harvard bulan lalu, "ialah Murdoch bagaimanapun orang koran, dan punya cinta kepada dunia koran. Sedang para majikan baru itu hanya melihat koran sebagai ia melihat produk industrinya yang lain—seperti kecap dan ban mobil, misalnya."

Itulah penjelasan, kata wartawan itu mengeluh, kenapa mutu pers Amerika belakangan ini mundur. Tapi bukan cuma para pemilik modal yang jadi biang keladi. Kini pekerjaan wartawan sangat mudah tergoda untuk jadi empuk dan berlemak: si wartawan kian biasa hidup enak, hingga setiap ancaman atau gangguan kepada nikmat hidup itu akan langsung dihindari. Maka, ia pun akan rela untuk melakukan hampir apa saja—untuk membagi dusta atau setengah dusta, untuk serba keder kepada kesulitan hidup dan ancaman pemberangusan atau pemecatan. Maka, jurnalisme pun, kata sebuah ejekan, telah membuktikan diri "jadi profesi tertua dalam sejarah seperti halnya pelacuran".

Tentu saja berlebihan. Setidaknya masih ada Maria dan para wartawan Kolombia: mereka, yang di luar kemampuan sendiri, telah mendapatkan gelar PhD dalam hal kematian.

Tempo, 2 Juni 1990

LABBAIKA

YANG datang, menerima panggilan itu, ke negeri yang kering, ke kolong langit dalam dengus suhu 40 derajat, ke haribaan Ka'bah dalam kelimun jutaan orang, mengikuti perlambang Bapa Ibrahim; yang datang—setelah impit-mengimpit di terowongan Al-Muaisim itu—langsung ke hadirat-Nya, ke tempat baik yang telah dijanjikan, apakah yang mereka lihat di bumi yang mereka tinggalkan?

Mungkin mereka akan mengatakan, "Lihat. Anak kita bersedih. Mereka tak akan melihat kita lagi."

Mereka sendiri mungkin ikut bersedih, tapi hanya karena perpisahan itu, bukan karena kematian itu. Atau barangkali mereka telah mengatasi sedih dan riang, mengatasi bagian dari badan dan dunia. Ada seorang sufi yang dengan sangat indahnya mengutip kata-kata Nabi: "Umat manusia itu tertidur, dan bilamana mereka mati, mereka terbangun". Dalam arti itu pula agaknya mereka telah dibebaskan, dari rasa pengap, sakit, takut, panas, sumpek, tanpa daya—tak cuma dalam terowongan Al-Muaisim. Yang kita tahu ialah bahwa mereka tak akan kembali, dan pada saat yang sama, mereka dalam tempat yang jauh lebih baik ketimbang kita semua, dan kita tak kunjung mengerti, karena keterbatasan kita, apa artinya mati syahid.

Kematian bisa berbicara banyak, dalam pelbagai isyarat. Panggilan Tuhan tidak bermakna tunggal. Kematian bisa membiaskan sesuatu yang merendah-hinakan harkat manusia, sesuatu yang mendegradasikan hidup, ketika kita melihat—dengan kekuasaan dan kekuatan yang dahsyat—seseorang membunuh orang lain. Terutama membunuh dengan sikap tak sewenang-wenang. Tetapi kematian juga bisa berbicara tentang sesuatu yang luhur, tentang sesuatu yang menyebabkan kita terpesona dan ber-

kata, ”Alangkah agungnya manusia, dan alangkah Mahaagung-nya yang menciptakan manusia,” ketika kita melihat mereka yang mati tanpa kemarahan, tanpa kedengkian, tanpa kebencian, ya, mereka yang mati karena keikhlasan dalam sujud kepada sesuatu yang lebih besar ketimbang hidup dan mati itu sendiri: Tuhan. Untuk mereka kita menangis karena kita berpisah. Tapi untuk mereka kita terpekur bahwa tak semua kita bisa seperti mereka, semulia mereka.

Yang datang menerima panggilan itu, ke negeri yang kering, ke bukit dan bumi yang panas, ke arus persamaan berjuta orang, ke haribaan Ka’bah, dan kemudian pergi langsung ke hadirat-Nya—sementara jutaan orang, bukan sanak bukan *kadang*, bahkan bukan tetangga, ikut bersembahyang gaib bersama-sama untuk arwah mereka (seakan-akan merayakan sebuah perjalanan yang mulus ke rahmat-Nya)—mereka adalah yang telah mengajarkan kepada kita apa arti kematian. Kematian yang baik. Kematian yang memberikan ilham bagi hidup yang lebih baik.

Tempo, 14 Juli 1990

SANTETO-FOBIA

PARA pembunuh yang membantai Kakek Sudana di Dusun Wangunparaya—mereka bukan garong profesional dari pedalaman Cianjur. Para pengeroyok yang membinasakan Pak Jaya di hutan bambu di Kampung Gunungkembang—mereka bukan pemberingas dari Pagelaran. Mereka adalah sejumlah penderita sebuah virus kelam.

Virus itu menyusup ke jiwa orang-orang yang tampaknya sehat lahir batin, orang seperti Anda dan saya. Virus itu tak bisa dideteksi oleh para dokter, tapi bisa sewaktu-waktu mengganas. Saya menamakannya virus ”santeto-fobia”.

Orang-orang dusun bertepuk tangan ketika leher Kakek Sudana digorok sampai putus di lapangan sepak bola pada malam yang jahanam itu. Mereka telah lama berbisik-bisik menuduh aki berusia 65 tahun itu dukun santet. Serombongan laki-laki dengan gemas memotong kemaluan Jaya dan memasukkan tubuhnya ke sebuah liang, tanpa merasa bersalah, karena bagi mereka Jaya adalah tukang teluh.

Bukan lantaran mereka orang ”kampung” maka mereka percaya adanya ”santet” dan ”teluh”. Orang kota, yang terpelajar, yang gemar baca koran dan mendengarkan *TVRI* dan *RCTI* juga bisa menderita ”santeto-fobia”. Dan tak cuma di Indonesia. Dan tak cuma pada zaman kita.

”Santeto-fobia” itulah yang menyebabkan orang Kristen pada zaman Nero dilemparkan ke mulut singa, dan disoraki rakyat banyak. Mereka dituduh bersekongkol membuat kebakaran besar ibu kota. ”Santeto-fobia” itu pula yang beratus tahun kemudian menyebabkan sejumlah orang Kristen beringas, ketika di abad ke-14 penyakit menular menyerang Eropa: mereka menuduh orang-orang kusta sengaja menyebarkan penyakit itu ”atas perin-

tah rahasia orang Yahudi dan orang Islam di Granada". Maka, ratusan manusia pun dipanggang di api pembakaran.

"Santeto-fobia" juga yang menyebabkan di awal tahun 1940-an Hitler membunuh orang Yahudi anak beranak dan Stalin di tahun 1930-an mengirim ratusan orang ke pembuangan. "Santeto-fobia" itu pula yang di tahun 1950-an di Amerika Serikat menyebabkan Senator Joe McCarthy bisa menghabisi dan Charlie Chaplin sang aktor termasyhur. Senator McCarthy, bersama masyarakat Amerika waktu itu, menuduh di tiap sudut ada teluh, dan itu adalah "komplotan komunis" yang memakai taktik yang sangat, amat, bukan main, *duilah* lihainya, hingga tak tampak dan tak bisa dibuktikan dan sebab itu *tak perlu* dibuktikan.

Sejarah penuh dengan adegan sedih dan kesewenang-wenangan karena virus "santeto-fobia" itu. Tapi manusia tak kunjung imun. Kita selalu gampang percaya ada rencana-rencana berbahaya nun di seberang rumah kita.

Kita selalu punya teori konspirasi atau gampang menelan suatu teori yang "menjelaskan" adanya "komplotan". Ketika oknum-oknum pemerintah Tsar Rusia ingin mencekik orang Yahudi, polisi rahasia pun menyebarkan *Protokol Zion*: dokumen palsu tentang "rencana rahasia" bangsa Yahudi untuk menguasai dunia. Pada gilirannya, kini, ketika di Amerika Serikat kian banyak orang bersuara kritis kepada Pemerintah Israel dan bersimpati kepada orang Palestina, sejumlah propagandis Israel pun menulis bahwa ada "strategi" dan "taktik" baru kaum rasialis anti-Semit....

Singkatnya, kita gemar berbisik, "Itu dia, tanda santetnya", setiap kali kita melihat "bukti". Tapi apakah "bukti" itu? Pelbagai kejadian yang kebetulan berdekatan disusun jadi suatu "teori". Pelbagai indikasi dirangkai untuk mengukuhkan sebuah "skenario" yang sudah dibikin sebelumnya.

Dengan kata lain, suatu proses berpikir yang jungkir balik: bu-

kan ”skenario” itu yang harus *dibuktikan*, melainkan ”skenario” (yang belum tentu sahih) itulah yang justru *membuktikan*.

Kenapa jungkir balik itu bisa terjadi? Apa yang menyebabkan kita rentan terhadap ”santeto-fobia”?

Para ahli psikologi rasanya belum pernah menelaahnya. Tapi saya punya satu hipotesis mungkin karena orang belum terbiasa membaca cerita detektif. Dalam sebuah centa detektif yang klasik, misalnya yang ditulis Agatha Christie, ”skenario” yang paling meyakinkan sekalipun ternyata akhirnya bisa dibantah. Di sini proses penalaran yang ulet memang diperlukan: setapak demi setapak, bukan saja tiap bukti diuji, tapi juga hubungan antara insiden yang satu dan yang lain ditelusuri secara rinci dan tekun.

Tapi siapa yang betah dengan itu, kecuali Hercule Poirot dan Sherlock Holmes? Kita umumnya tak sabar. Kita umumnya bernafsu menunjuk hidung—dan kemudian memotong hidung itu dengan golok. Kita umumnya ketakutan bahwa kita tak akan dapat memperoleh satu gambaran, satu cerita yang bisa dengan enak kita telan, atau satu sosok yang bisa dengan gemas kita biang keladikan. Kita perlu cerita setan dan hantu: hantu ”Kristen”, hantu ”Islam”, hantu ”Zionis”, hantu ”PSI”. hantu ”Masyumi”, hantu ”PKI”, hantu ”CIA”, hantu ”Cina”, hantu ”rasialis”, dan entah apa lagi. Kita umumnya ingin berteriak, ”Bunuuuh...!” dan ingin melihat sejumlah tubuh bergelantung dibakar.

Kita sering tak tahu ada virus keji di tubuh kita.

Tempo, 21 Juli 1990

IYUT

HARI itu, Iyut mengambil satu keputusan. Ia menjual sebuah miliknya, untuk sebuah tindakan yang putus asa. Tentu, kau tak kenal Iyut. Saya juga tidak mengenalnya. Seluruh Jakarta yang sedang mengunyah, yang sedang menyingsingkan lengan baju, yang sedang menghibur diri atau mengeluh, seluruh Jakarta yang sibuk di jalan-jalan yang padat atau menghitung atau negosiasi atau bersiasat atau berkhotbah atau cuma melamun—bagaimana mungkin akan kenal Iyut, wanita di sebuah sudut di Lingkar Timur, Bengkulu, itu.

Dia bukan cuma begitu jauh. Dia juga seakan-akan satu bagian dari kejadian yang terlepas dari keramaian yang disebut *boom* ini. Dia sesuatu yang aksidental, yang tak terduga-duga, maka mohon maaf lahir batin apabila kita semua tak mengenalnya. Tapi koran *Kompas* pekan lalu menceritakannya sedikit.

Umumya berumur 32 tahun. Nama lengkapnya Darmasiah. Anaknya lima. Ia janda, atau lebih tepat: ia bekas janda. Setahun yang lalu ia kawin lagi dengan seorang buruh bangunan, Asmawi namanya.

Mereka tinggal di sebuah rumah petak dan tak punya apa-apa yang berarti kecuali sehelai kain seprai dan sebuah rak piring. Maka, empat dari lima anak itu mereka titipkan ke tempat sanak famili. Yang bungsu mereka coba piara sendiri.

Tapi rumah tangga itu tetap tak bisa menopang hidup bertiga. Tak jarang seharian mereka tak makan. Beras tak terbeli, apalagi lauk-pauk. Iyut kepingin bekerja, bekerja apa saja, menambah sumber nafkah. Tapi suaminya, buruh bangunan itu, tak memberi izin. Akhirnya ia begitu putus asa. Pada suatu saat Iyut pergi menjual seprainya.

Ia memperoleh uang Rp 4.000 untuk itu. Dari tempat tran-

saksi seprai bekas itu ia pergi ke tempat lain. Ia membeli sekaleng Baygon, lalu pulang ke rumah petaknya, lalu meminum racun serangga itu. Ia ingin meninggalkan dunia ini—atau lebih tepat ia ingin meninggalkan dunia yang dikenalnya selama ini.

Ia gagal. Ketika Iyut terkapar, menjelang ajal, orang menemukannya. Ia dilarikan ke rumah sakit umum setempat, dan nyawanya dapat diselamatkan. Ada beberapa hari ia di rumah sakit umum itu meskipun ia sebenarnya sudah boleh pulang. Sebabnya: ia tak punya uang buat membayar biaya perawatan.

Suaminya, Asmawi, beberapa kali membesuknya. Untuk itu tentu perlu ongkos. Maka, sang suami terpaksa menjual milik mereka yang lain: rak piring di rumah petak itu....

Ketika berita itu saya bacakan kepada seorang teman, ia berhenti mengunyah *croissant*, lalu menyeruput *cappucino*-nya dan berkata bahwa siapa tahu wanita yang disebut bernama Iyut itu cuma berbohong kepada si wartawan. ”Jangan cengeng seperti film India,” katanya.

Tapi bagaimana kalau cerita Iyut benar? Mustahilkah cerita semacam itu? Teman itu mengernyitkan alis, dan menjawab, ”Di dalam situasi kita sekarang, tidak.”

Bila kejadian di Lingkar Timur itu bukan sesuatu yang mustahil, bukan cuma sebuah melodrama ala Dickens atau film India, itu karena ia sebuah cerita keterpojokan ganda: keterpojokan seorang yang tak punya uang dan keterpojokan seorang perempuan. Dan itu logis terjadi di hari-hari ini.

”Keterpojokan” bukanlah kata yang terlampau dramatis. Iyut terpojok karena ia suatu gejala pedih masa peralihan. Ia hidup di suatu masa ketika ekonomi begitu berkembang. Ia hidup di suatu masa ketika sekitarnya bergerak menjadi satu milieu yang di dalamnya hampir segalanya ditentukan oleh *the cash nexus*, duit, hingga bahkan untuk bunuh diri pun diperlukan uang.

Sementara itu, suaminya yang tiga tahun lebih muda masih

hidup dengan semangat patriarki yang tak praktis lagi tapi tetap dominan: Asmawi tak mau melihat istrinya berkembang sebagai tenaga kerja yang bebas, produsen yang potensial. Seandainya ada persatuan istri tukang batu seluruh Bengkulu, Asmawi pasti akan lebih suka bila Iyut hanya aktif dalam perserikatan embel-embel itu.

Tapi kepada siapa Iyut akan mengeluh, kecuali kepada kaleng Baygon? Siapa yang akan membangkitkan semangatnya untuk perubahan, dan yang memberinya harapan akan perubahan itu, kecuali sereguk racun? Pertanyaan ini memang lazim dalam tiap lagu cengeng dengan atau tanpa melodi ala India, tapi pada dasarnya ini adalah pertanyaan politik, ideologis, moral. Ia membutuhkan perjuangan, perombakan struktur, program, dan juga sebuah inspirasi. Mungkin sepotong sajak.

Memang ada sepotong sajak. Adrienne Rich, penyair wanita itu, menulis tak cuma buat Iyut, tapi buat seorang perempuan yang terpojok dalam dunia kegagahan para suami: ”Kau adalah sepucuk surat, yang ditulis, dilipat, dibakar hangus, dan diposkan dalam sebuah sampul ke sebuah benua yang lain”.

They believe your future has a history and that it is themselves.

Tempo, 28 Juli 1990

ARAB

SEORANG cendekiawan Arab menulis masygul: ”Kita memenuhi semua keinginan imperialisme, sementara kita berteriak menentangnya.”

Dan dunia Arab tak mendengarnya, juga di tengah gemeretak suara rantai tank Irak yang menyerbu sudut-sudut Kuwait yang kecil, dan corong-corong radio memekik, memuja atau memaki, ”Saddam Hussein, sang penakluk”.

Saya tak tahu di mana cendekiawan itu sekarang. Fouad Ajami, dalam bukunya yang cemerlang, *The Arab Predicament*, menyebut namanya dan mengutipnya: Sami al-Jundi, yang menuangkan kekecewaannya ke dalam sebuah buku yang terbit di Beirut di tahun 1969 itu.

Kekecewaan Al-Jundi adalah kekecewaan seorang idealis. Ia anggota pemula Partai Ba'th—partai yang paling berhasil dan juga paling gagal di Timur Tengah kini. Atas nama Ba'th kekuasaan otoriter berdiri di Suriah dan di Irak selama ini, dan atas nama Ba'th pula dunia Arab tetap saja seperti dulu: beringas, berdarah, berantakan.

Tak bisa dielakkan, Sami al-Jundi pada akhirnya memang harus menulis tentang sebuah ”dunia yang kalah”, dunia Arab yang tak kunjung bisa mengembalikan orang Palestina ke tanah air mereka, dunia Arab yang malah saling merusak, dunia Arab yang tak henti-hentinya mencari obat tapi hanya menemukan penyakit.

Di tahun 1940, Partai Ba'th mula-mula didirikan sebagai satu terapi. Sejumlah anak muda muncul. Mereka diilhami oleh sastrawan Michel Aflaq, yang dengan kata-kata yang berbunga menghendaki runtuhnya tradisi ”kolot” yang selama ini membelenggu dunia Arab dan memimpikan suatu persatuan Arab de-

ngan dasar yang baru.

Dasar itu ”nasionalisme”. Tapi ”nasionalisme” macam apa? Sami al-Jundi menyebut, bagaimana dia dan teman-teman segenerasinya membaca *Also Sprach Zarahustra* dari Nietzsche dan *Mein Kampf* dari Hitler. Tampaknya ”nasionalisme” yang membayangi Partai Ba'th adalah nasionalisme yang berbau Jerman: nasionalisme yang cenderung menghantam manusia yang lemah, karena yang lemah bukanlah manusia unggul atau *Uebermenesch* seperti yang dibayangkan Nietzsche.

Tak aneh pula bila ”nasionalisme” yang dibawakan kaum Ba'this adalah nasionalisme yang integralistis, yang kolektivistis, di mana individu harus tenggelam, dan semua tunduk ke dalam suara seia-sekata, rukun, terpimpin—seperti kemudian jadi seruan Hitler.

Memang memikat nasionalisme corak ini di tengah dunia Arab yang terus-menerus kalah, yang tak putus-putusnya terpecah-pecah. Tetapi kemudian terlihat apa yang terjadi.

Kecenderungan untuk memuja kekuatan dan kekerasan menyebabkan partai itu terdorong ke arah militer. Dengan segera orang-orang berseragam dan bersenjata pun mendominasi Ba'th. Kecenderungan kepada keseiasekataan yang gemuruh juga mendorong partai itu ke arah kekuasaan yang kian antidemokrasi. Kombinasi senjata dan semangat kolektivis itu memudahkan sang pemimpin—Hafez Assad di Suriah atau Saddam Hussein di Irak—untuk menahan, membunuh, menyingkirkan lawan politik dan pendapat.

”Saya yakin dunia yang kalah ini tak akan memaafkan saya karena mereka menolak pemberontakan individu yang sendirian. Buku-bukuku dilarang di kebanyakan negeri Arab,” tulis Al-Jundi dalam *Al Ba'th*. ”Baik yang progresif maupun yang reaksioner, orang yang berkuasa di negeri-negeri itu membuktikan bahwa pikiran yang memberontak adalah musuh yang paling mereka ta-

kuti."

Kita kenal benar cerita ini, di negeri-negeri di mana tak kunjung lahir suatu *civil society* yang sebenarnya, di mana hukum tak berkuasa, di mana keadilan tak ditentukan oleh mahkamah yang bebas, di mana negara bisa menggunakan kekerasannya dengan sewenang-wenang.

Herankah kita bila tanpa membangun *civil society* seperti itu, nasionalisme itu akhirnya menumbuhkan suatu "budaya" yang cuma mengakui bahwa yang kuat, yang keras, adalah yang benar? Herankah kita bila tank-tank Irak bisa tanpa risi memasuki Kuwait dan merebut kekuasaan di negeri kecil ini? Siapa yang bersenjata akan menentukan segalanya. Imperialisme lama diganti dengan penindasan baru.

Lagi pula, Kuwait adalah contoh dari nasib dunia Arab yang lain: sebuah wilayah, tempat bedil mungkin ada tapi patriotisme adalah barang aneh. Sejumlah orang Kuwait di London tampak menangis, tapi kita boleh ragu adakah negeri ini akan dipertahankan rakyatnya sampai titik darah penghabisan.

Di mana demokrasi tak ada, dan warga hanya terpaksa mengikuti perintah dari atas, bagaimana ada rasa ikut memiliki sebuah negeri? Di mana petrodolar berjuta-juta, yang bisa memboyong orang ke mana saja, bagaimana keterikatan kepada satu tempat dan satu lingkungan begitu penting? Fouad Ajami sesungguhnya berbicara tentang uang minyak dan negeri seperti Kuwait: "Dalam sejarah besar peradaban, tak pernah ada kemungkinan eksit begitu mudah tersedia."

"Nasionalisme" Irak dan kerapuhan Kuwait: mungkin kita sedang melihat dua gejala sedang bertemu, dengan sedih.

Tempo, 11 Agustus 1990

PETA

TUHAN barangkali tak pernah merestui peta bumi. Dari waktu ke waktu manusia mengubahnya, sering setelah membunuh dan menginjak-injak. Sering dengan memberontak dan membuat proklamasi—seperti yang kita lakukan 45 tahun yang lalu.

Lalu tapal batas pun didirikan. Bendera dikerek. Petugas berseragam imigrasi dipasang di pintu. Seorang cucu Adam dari wilayah sini harus punya izin khusus buat menemui cucu Adam dari wilayah sana—meskipun jaraknya sering tak sampai satu kilometer.

Dan kita selalu punya tentara bersenjata yang disiagakan, untuk menjaga agar batas itu tak diterjang. Dan di ibu kota, orang pun mencetak peta, dengan garis merah bertitik-titik, atau warna wilayah yang berbeda-beda—seakan-akan hendak mengabadikan apa yang tengah berlaku.

Tapi kita tahu kemarin Jerman Timur dan Jerman Barat merupakan dua negeri, kini mereka akan jadi satu, seperti dulu. Kemarin Lituania bagian dari Uni Soviet, esok ia akan mengibarkan bendera sendiri. Siapa tahu Kuwait kelak akan jadi bagian dari Irak, seperti Timor Timur jadi bagian dari Indonesia....

Seandainya Tuhan merestui peta bumi, perubahan semacam itu—yang berkali-kali berlangsung sepanjang sejarah—tak akan mungkin bisa terjadi.

Yang menakjubkan ialah bahwa di satu pihak kita bisa mengacak-acak peta yang ada, tapi di lain pihak kita bersedia menciumnya seperti benda sakti. Memang, batas itu bukan sesuatu yang sakral, bahkan bukan sesuatu yang alami. Tapi ia telah jadi salah satu unsur dalam kesadaran manusia, yang didekati dengan takzim dan sekaligus intim. ”Tanah air”, ”negeri”: kata itu

bagaimanapun telah jadi semacam wujud ajaib yang memanggil getaran dan gelora hati, bahkan—seperti dewa-dewa dalam dongeng—terkadang meminta pengorbanan. Di Indonesia kita biasa menyanyi, dengan mata basah dan bulu tubuh berdiri, "Padamu negeri, jiwa raga kami."

Pada saat yang sama, batas itu juga telah ikut merumuskan sesuatu yang paling intim dalam hidup: identitas kita. "Saya orang Indonesia", atau "Saya orang Singapura". Dengan mengatakan itu kita sebetulnya telah memilih satu pola untuk bereaksi atau bersikap dalam suatu situasi, termasuk dalam hal merasa tersinggung atau bangga, dalam hal mati atau menahan hati.

Tapi siapa yang sebenarnya telah menentukan batas itu? Siapa yang sebenarnya berhak membuat peta itu? Kebanyakan kita telah lupa. Kebanyakan kita tak lagi mempertanyakannya.

Pada zaman yang telah jauh lewat, perbatasan itu agaknya hanya suatu perpanjangan dari jiwa raga seorang raja yang berkuasa. "Anakku," kata Philip dari Makedonia ketika melihat anaknya, Aleksander, berhasil menjinakkan kuda Bucephalus, "negeri Makedonia terlampau kecil untukmu." Kemudian Aleksander pun berangkat, membentangkan wilayahnya dengan ribuan serdadu. Sampai ke Hindustan.

Raja-raja yang kemudian juga datang menentukan tapal batas mereka sendiri dan menentukan orang lain—terutama kawula-kawulanya—agar mengikuti tapal batas itu. Setelah zaman itu lewat, datang tuan tanah, atau pemilik modal, atau jenderal-jenderal marah, atau sastrawan-sastrawan yang bersemangat, atau priayi-priayi kecil atau budak-budak yang berkulit cokelat—semua ikut, seperti halnya raja-raja yang sudah copot ataupun yang belum, menentukan gerakan-gerakan besar yang mengubah peta bumi.

Lalu hadir PBB dan sejumlah konferensi dan negosiasi. Kemudian: untaian nyanyian dan pidato para patriot. Dan batas serta

peta sebuah negeri pun pelan-pelan masuk dan bersemayam ke dalam ingatan dan mitos bersama.

Tak berarti dengan segera jadi jelas, dan sudah baku, tentang siapa yang berhak menentukan peta sebuah negeri. Tak dengan sendirinya ada kepastian hukum yang dipatuhi tentang hal itu, di dunia yang masih anarkis ini, yang kekuatan moncong bedilnya sering sama dengan kebenaran. Maka, tak mengherankan bila pabrik-pabrik senjata, termasuk yang paling mengerikan, belum ditutup, dan sekolah-sekolah militer, termasuk yang paling buas, tetap belum dibubarkan. Demi sebuah peta, demi segaris batas.

Hanya sejumlah orang kesepian yang duduk sebagai hakim di Mahkamah Internasional di Den Haag.

Akan terus beginikah? Di atas langit, lapisan ozon berlubang dengan menakutkan. Kita tak bisa mengatakan, itu ”ozon orang Amerika”, atau ”ozon orang Irak”. Tapi batas-batas di peta bumi masih menggendoli kita untuk mencegah perusakan bersama itu.

Batas-batas itu pula yang menyebabkan orang yang miskin dari Afrika dicegah masuk ke Eropa, pengungsi Vietnam dihambat masuk ke Jepang, dan pekerja Indonesia dikejar-kejar polisi Australia, sementara orang tahu bahwa dulu, seperti mungkin pula kini, sejarah manusia adalah sesuatu yang dibangun oleh gerak perpindahan bangsa-bangsa. Sejarah satu umat, di hanya satu bumi.

Tempo, 18 Agustus 1990

SANG BADUI

IBNU Khaldun, sejarawan besar abad ke-14 itu, pernah melukiskan jatuh bangunnya dinasti dan kerajaan sebagai cerita perjuangan antara dua kutub. Di satu pihak orang-orang badui, di lain pihak kota-kota.

Di abad ini, di Timur Tengah, tema ini agaknya punya variasinya sendiri.

Sang badui kini bisa merupakan sebuah kiasan, seperti para tokoh dalam novel Arab yang tak begitu bagus tapi penuh kemarahan, *Kota Garam*. Si badui adalah lambang sekelompok orang dan segugus sikap: sikap mereka yang mengibarkan warna pribumi, mereka yang seakan masih tebal diliputi debu gurun dan mengunyah garam tradisi. Dengan kata lain, orang-orang yang liat, utuh, dan berakar kukuh.

Sebaliknya, kota-kota adalah lingkungan budaya yang sudah terpengaruh asing. Rumah-rumah nyaman, bantal dan kasur empuk, disusun oleh pelbagai unsur yang dulu tak ada dalam hidup. Di sana, persentuhan dengan dunia dan orang luar telah terjadi disengaja atau tidak. Petrodolar bisa menerbangkan orang dari Riyadh yang berpura-pura alim ke Bangkok yang malu-malu maksiat. Kemurnian pun luntur. Keaslian pudar. Kekukuhan surut.

Sangat mudah menunjukkan contoh kota yang kehilangan vitalitas seperti itu: Beirut yang dulu kebarat-baratan dan kini runtuh. Tapi di manakah gerangan sebenarnya sang ”badui” di masa sekarang ini?

Pertanyaan ini adalah pertanyaan tentang sebuah teladan. Siapa yang masih memiliki tempat berpijak yang murni dan asli dalam menghadapi gempuran dunia modern yang datang dari Barat yang ”kafir” itu? Siapa pendukung kepribadian Arab yang

otentik, yang tulen—yang sering diidentikkan dengan ”Islam” itu? Muammar Qadhafi yang hidup di kemah revolusioner, atau Sultan Kuwait yang meneruskan struktur kekuasaan lama yang tak meniru Eropa? Saddam Hussein yang menentang Amerika tapi sekuler, atau Raja Fahd yang pro-Amerika tapi berupaya jadi penerus pelayan Ka'bah?

Dengan kata lain, siapakah orang-orang yang tak tercerabut, orang-orang yang mengemban kesinambungan dengan tradisi?

Jawabannya sungguh tidak mudah.

Barangkali karena teramat banyak di antara kita—dan saya tak cuma berbicara tentang orang Islam dan orang Timur Tengah—yang hidup dengan ”dua pembukuan moral”. *Moral double book keeping*, kata Clifford Geertz dalam *Islam Observed*: di buku yang satu kita asyik dengan koleksi mesin-mesin yang paling modern dari Barat, di buku yang satu lagi kita cantumkan tebal-tebal lambang, ungkapan, dan perilaku kita yang paling tidak Barat, bahkan anti-Barat.

Dalam kata-kata Fouad Ajami yang menulis *The Arab Predicament*, di situlah tampak ”sikap takluk kepada sebuah budaya yang dominan dan sekaligus pemberontakan terhadapnya”. Kita merangkul bagian dari dunia modem itu karena kita takut ketinggalan, tapi kita berseru mengecamnya untuk meneguhkan kembali bahwa kita bukan bagian yang sama dengan arus ”gila” itu—justru di saat kita sedang hanyut.

Demikianlah maka kita menghimpun semen dan baja, rumah sakit bagus dan pusat tenaga nuklir, komputer *mainframe* dan perdagangan valuta asing, percetakan canggih dan televisi warna—pendeknya, seperti yang dibuat dan dinikmati orang di Barat. Hanya bedanya inilah. ”Barat yang tanpa kehidupan ide-idenya, tanpa keseniannya, buku-bukunya, budaya perlawanannya,” seperti kata Ajami.

Artinya, pada saat kita mengecam Barat yang ”materialistis”,

kita melahap benda-bendanya. Dan, pada saat kita melahap benda-benda itu, kita lupa menelaah bahwa ada proses mencari, mempertanyakan, dan mengkritik sebelum benda-benda itu dihasilkan oleh para ahli ilmu dan teknologi.

Syahdan, di abad ke-8, di Bagdad ada perpustakaan yang terbesar tak hanya di dunia Islam, tapi di seluruh dunia: himpunan pengetahuan yang menandakan niat mencari yang tekun dan berani. Kini Bagdad telah berubah: di sana bahkan orang tak boleh bebas memiliki mesin ketik—karena itulah alat menulis, alat subversif yang bisa menyampaikan pikiran.

Maka, jika ada masa lalu yang berharga, barangkali itulah: Bagdad di masa lalu itu. Ia membuktikan bahwa kota-kota tak selamanya harus merupakan tempat terkutuk, dan pertemuan dengan pelbagai yang asing tak berarti kelemahan. ”Kosmopolitan” tak hanya berarti minum brendi dan kecabulan. Tak semua kota adalah Beirut.

Di hadapan kota yang seperti Bagdad abad ke-8 itu, sang badui tak usah kalah. Sebab, ia bukan musuh. Dalam pencarian kebenaran yang tak menatap hanya ke satu arah, sang badui adalah seorang mitra. Ia hadir dalam dialog, dalam pertukaran pengalaman dan pertautan inspirasi.

Tempo, 25 Agustus 1990

AMERIKA

G*OD bless America*, maka negeri ini pun sulit untuk jadi polisi dunia.

Saya tak sekadar bermain-main dengan paradoks. Tuhan memberi negeri ini bagian bumi yang begitu luas, begitu beragam, malah hampir komplet: musim gugur yang cantik di New England, alam mediteranian yang nyaman di California, kehangatan tropis di Hawaii, suasana kutub yang dingin dan lapang di Alaska. Bahkan ada sejumlah gurun, gunung berapi, dan hutan dengan pelbagai pohon.

Dalam arti tertentu Amerika adalah sebuah dunia tersendiri, yang menyebabkan para penghuninya bisa saja memilih untuk tak mengacuhkan dunia di luar batas negeri mereka. Dan bila diingat bahwa geografi Amerika adalah aneka ragam yang hidup, kita tahu kenapa orang Amerika punya sebab lain untuk tidak acuh: perbedaan di antara mereka seakan tak habis-habisnya menuntut mereka untuk terus-menerus menyesuaikan diri.

Apalagi di atas geografi itu orang bergerak dan berpindah, kian lama kian cepat dan kian sering: pindah kerja, pindah domisili, pindah pendapat, pindah selera dan gaya hidup. Dan problem baru selalu timbul, dan semuanya selalu dibicarakan, semuanya selalu diperdebatkan.

Maka, apa sisa perhatian mereka buat dunia luar? Kita tak tahu. Bertahun-tahun orang Amerika tak cukup serius berpikir tentang bagaimana hidup bergantung kepada dunia luar. Dibanding dengan negeri seperti Jepang, Amerika lebih biasa melihat "pasar" pertama-tama sebagai kesempatan di dalam negeri. Bertahun-tahun orang Amerika juga lalai bahwa tak semua sumber alam bisa datang dari bumi subur mereka sendiri.

Maka, ketika di sana orang menyanyi, *God Bless America*, ke-

tika itu pula dilupakan bahwa justru karena rahmat itu Amerika tak cukup piawai untuk menghadapi kenyataan baru: bahwa nun di seberang, ada dunia lain yang bisa merepotkan, bahkan bisa menentukan.

Baru setelah krisis besar, seperti krisis di Teluk Persia kini, orang Amerika sadar bahwa mereka hidup dengan minyak yang hampir separuhnya diimpor. Baru setelah defisit perdagangan berlarut-larut, orang Amerika sadar bahwa mereka tak cukup mengenal liku-liku pasar negeri seperti Jepang.

Dalam banyak hal, Amerika memang telah jadi sehimpun cakrawala-cakrawala yang sempit. Seorang senator terkemuka pernah mengatakan bahwa di Amerika, kehidupan politik selalu berarti ”politik lokal”.

Kita tahu sebabnya: para wakil rakyat datang ke Washington DC dengan pesan besar dari penduduk daerah tempat mereka datang. Negeri federal itu tak bisa mengelakkan fragmentasi wewenang di tingkat pusat—yang memang telah terbagi antara legislatif, yudikatif, dan eksekutif—karena ia harus menampung juga kepentingan negara bagian dan bahkan kota-kota yang terserak.

Semangat ”lokal” itu tak cuma terbatas kepada proses politik. Seorang penduduk sebuah kota kecil di Maine pernah menceritakan kepada saya pengalamannya, yang bagi saya menggambarkan persentuhan seorang Amerika dengan informasi dan dunia di luar dirinya.

Suatu hari, demikian ia bercerita, ia pergi berburu. Ia tinggal di hutan beberapa malam. Kontaknya dengan dunia luar cuma lewat sebuah radio transistor yang membawa suara stasiun terdekat. Tiap petang dan pagi ia mendengarkan siaran berita. Tapi ketika ia keluar dari hutan dan kembali ke rumah, baru ia tahu bahwa ada satu peristiwa besar yang tak disiarkan stasiun dekat hutan itu: Nixon mundur dari jabatan presiden....

Jika sebuah stasiun radio lokal begitu sibuk dengan berita setempat hingga mengabaikan kabar penting di pucuk pemerintahan, bagaimana orang di sana bisa cermat mengikuti gerak di luar kota atau negara bagian tempat mereka hidup? Bagaimana mereka bisa memilih untuk mendukung atau menolak satu tindakan pemerintah mereka terhadap negeri lain yang tak mereka kenal?

Pertanyaan ini memang ganjil buat sebuah negeri yang punya pretensi global. Tapi akhirnya sering kentara bahwa di republik ini (walaupun dengan jangkauan militer dan ekonomi yang ke segenap penjuru), rentang perhatian orang semakin pendek. Orang Amerika tak kunjung sempat mempunyai persepektif untuk memahami dunia lain yang lebih jauh—dunia lain yang sering tak terjangkau.

Akan lebih baikkah bumi seandainya Amerika menjadi isolasionis yang tak lagi giat mengurusi tempat lain di peta, kita belum tahu jawabnya. Tapi bagaimanapun ada semacam keterpisahan yang sulit dielakkan antara orang Amerika di satu pihak dan dunia ”non-Amerika” di lain pihak—keterpisahan yang tak selalu berarti permusuhan, tapi lebih sering berarti ketidaktahuan.

”Aku dengar Amerika menyanyi,” tulis Penyair Walt Whitman. Terdengarkah olehnya dunia di luar juga menyanyi?

Tempo, 1 September 1990

AL-SENSOR

MISALKAN Anda seorang penyair. Tiap kali sensor datang melotot seraya memegang leher Anda dan menghardik agar Anda hanya menulis yang dia sukai. Apa yang akan Anda lakukan?

Dalam hal Nizar Qabbani, ia menulis sajak yang marah.

Qabbani memang penggugat. Ia, penyair asal Suriah yang dikenal sebagai salah satu sastrawan Arab terkemuka di dunia, telah hampir 20 tahun meninggalkan dunia Arab yang penuh sensor dan pengekangan. Kini ia hidup dalam pengasingan di Prancis—dengan harapan bahwa Eropa akan memberinya kebebasan.

"*Kita datang ke Eropa untuk menghirup sekadar udara*," tulis salah satu baris sajaknya. "*Kita datang sekadar untuk tahu apa warna langit sebenarnya*."

Tapi ia keliru.

Di Eropa para emigran Arab menerbitkan sejumlah media. Tapi segera di sini pun cakar sensor dari negeri-negeri asal mereka datang menjangkau: dengan dibantu oleh uang petrodolar yang licin, pers Arab yang diterbitkan di London berubah jadi pembawa suara "Kementerian Kebenaran" dari tiap negara Arab yang menyumbang. Qabbani, seorang yang pernah dimusuhi karena menulis bahwa "setelah Nasser semua raja hanya abu belaka", kini tersumbat kembali.

Maka, dalam usianya yang 67 tahun sekarang, ia pun menulis satu satire dengan judul yang menyelomot: *Abu Jahal Membeli Fleet Street*. Sajak itu diterbitkan dalam *Index on Censorship* baru-baru ini.

Kita tahu Abu Jahal adalah nama paling jahiliah dalam sejarah Islam, orang yang paling sengit mempertahankan "kebenaran" penguasa Quraisy dari suara Rasulullah. Abu Jahal, dengan

kata lain, adalah kiasan bagi kegelapan. Maka, bayangkan bila sejumlah besar Jahal datang ke London dengan uang jutaan pound sterling, membeli pusat pers Inggris di Fleet Street....

"*Dan Inggris pun bangun pagi-pagi*," tulisnya," *oleh ocehan padang pasir/dan satu simfoni terompah Badui.*" Segera surat-surat kabar pun berjajar, "*menunggu para penderma di sudut toko, seperti para cabo.*"

Para penulis dengan segera terbeli. Para cendekiawan yang semula bebas dan pintar berkicau itu dijinakkan. Dan "*burung-burung yang pernah terbang bangga di langit biru Beirut/yang memenuhi pohon dan menghinggapi lantai,/terbakar habis harga diri/oleh minyak bumi*."

Tentu saja terlampau sederhana untuk mengatakan bahwa yang dirusak oleh sensor adalah harga diri seorang penulis, baik itu penyair maupun wartawan. Soalnya bahkan bukan itu. Pada akhirnya yang dihancurkan oleh sensor ialah sebuah proses kematangan jiwa sebuah masyarakat.

Memang, tiap sensor punya argumen. Memang, tak ada jaminan bahwa sebuah tulisan tak akan menimbulkan korban perasaan, (atau bahkan korban jiwa) pada orang lain yang tak bersalah. Sastrawan dan wartawan bukan titisan nabi, sementara orang-orang yang waswas terhadap mereka tak dengan sendirinya sejumlah Abu Jahal. Mereka mungkin orang yang beritikad baik.

Maka, inti soalnya bukanlah menentang atau menyetujui perlunya sensor, melainkan: bisa terjadikah dialog yang serius antara mereka yang kepingin menyensor dan mereka yang tak kepingin disensor? Orang bilang dalam hidup bermasyarakat ini tak ada kebebasan yang mutlak—dan itu benar. Tapi bisakah kita tentukan di mana batas kebebasan itu secara persis?

Jawabnya: barangkali bisa. Namun, kita tahu hidup bergerak dan hal ihwal berubah, dan batas yang dulu benar pada hari ini mungkin tidak lagi. Tak ada kebebasan yang mutlak, memang,

tapi juga tidak mutlak batas-batas kebebasan yang pada suatu waktu ditentukan oleh penguasa dan masyarakat sendiri.

Apalagi kita juga tahu: sebagaimana kita tak bisa berasumsi bahwa para penulis adalah titisan nabi, kita juga tak bisa berasumsi para juru sensor adalah wali penjaga kepentingan masyarakat yang bebas dosa—dan tak pernah berlebih-lebihan cemas.

Sayang, sering hubungan antara yang disensor dan yang menyensor adalah hubungan yang tak setara: hubungan antara yang ”sahaya” dan ”baginda”. Yang satu dikuasai oleh yang lain—sampai ke sumber nafkahnya, sampai ke sumber pikirannya. Dalam ketakutan dan kebingungannya, si ”sahaya” pun lebih baik akhirnya menyensor diri sendiri. Kadangkala ia juga meyakin-yakinkan diri bahwa apa yang dilakukannya benar: ia menyusun sebuah filsafat untuk ketakutannya itu.

Pada saat itulah, sang sensor dinobatkan jadi si-serba-benar. Dialog pun bungkam. Makin lama makin tak jelas, adakah sebuah tulisan memang mengganggu keamanan karena akan berpengaruh luas, ataukah sebuah tulisan dianggap ”mengganggu keamanan” hanya karena ia mengganggu perasaan seorang pejabat.

Dan jiwa kita pun, sebagai pribadi, sebagai bangsa akhirnya hilang bentuk. Nizar Qabbani menegaskan itu ketika ia menulis, dalam sajaknya, ”*Dalam sukma kita padang pasir pun tetap tinggal/Padang pasir tetap tinggal*.”

Tempo, 8 September 1990

IKARUS

KAMAR itu disebut Ruang Kebangkrutan. Bila Anda berkunjung ke istana di Amsterdam, yang di pertengahan abad ke-17 dibangun sebagai balai kota itu, akan Anda lihat: di atas pintunya terpampang ukiran tentang Ikarus yang jatuh. Kita tahu pemuda dalam dongeng Yunani itu mencoba terbang. Ia gagal.

Di atas pintu itu ia tak melambangkan keberanian manusia bereksperimen. Ia adalah tamsil tentang ketakaburan. Manusia berambisi dan ia pun melambung tinggi, tapi akhirnya—kita tahu ia terjungkal.

Ruang Kebangkrutan, *Boedels Kamer*. Di atas relief Ikarus itu ada serangkai dekorasi yang melukiskan peti uang yang kosong, rekening yang tak terbayar, saham yang tak laku yang bertabur—semuanya diincar oleh sekelompok tikus yang lapar....

Relief itu dibuat di tahun 1650-an. Sejarah kapitalisme Belanda adalah dialektika antara rasa gairah kepada kekayaan yang melimpah dan niat untuk mengendalikan diri. Hasilnya adalah suatu kehidupan sosial abad ke-18 yang dilukiskan dengan bagusnya oleh Simon Schama, sejarawan dari Harvard itu, dalam *The Embarrassment of Riches*.

Justru di masa *boom* itu, orang Belanda tetap saja cemas. Dalam kata-kata Schama, ”rasa takut kalau mereka tenggelam dalam kemelaratan... persis diimbangi oleh rasa takut kalau mereka tenggelam dalam kemewahan dan dosa.”

Mungkin ini kecemasan sebuah bangsa yang sering dilanda air bah dari laut. Mungkin pula ini buah ajaran Kristen-Calvinis. ”Biarlah mereka yang empunya banyak pada ingat,” ujar Bapa Calvin yang angker itu, ”bahwa mereka dikelilingi oleh duri....”

Tapi Calvin mungkin cuma satu faktor. Faktor lain: inilah za-

man ketika Erasmus dan kaum humanis lainnya menyerukan ”keseimbangan” dan ”sikap tak berlebihan”—yang sebetulnya suatu imbauan yang universal, imbauan yang bisa didapat baik dalam Hadis Rasul maupun ajaran Buddha, baik dalam pepatah Minang maupun dalam kitab *Wedatama*. Pada akhirnya manusia memang tahu, lantaran pengalaman berabad-abad, bahwa ia tak boleh gegabah dengan kelebihannya. Sewaktu-waktu roda nasib bisa berbalik, dan air bah melanda bila dam tak cukup kuat ditegakkan.

Itulah pesan sebenarnya dari Ruang Kebangkrutan. Pesan itu pula yang bergaung ketika orang Belanda mendirikan Wisselbank di tahun 1609. Yang diutamakan bukanlah mendinamiskan dana-dana untuk usaha. Yang diutamakan ialah menjaga agar jumlah simpanan jauh lebih tinggi ketimbang jumlah yang mungkin akan dikeluarkan. Wisselbank adalah suatu ekspresi kehati-hatian. Ia ibarat gereja yang menganjurkan puasa bagi para pencari harta—meskipun orang bisa menafsirkan bahwa puasa itu bukan cuma berarti ”menahan nafsu”, melainkan juga ”menimbun nafsu”.

Tak berarti orang Belanda 100% mengindahkan pesan konservatif itu. Sebagaimana mereka memuja *lekkerheid* dan gemar makan wafel dan *poffertjes* yang manisnya bergelimang dalam pesta dengan 30 jenis hidangan, mereka juga tak mudah menghindar dari satu nafsu lain yang tak ingin dikontrol Calvinisme: perjudian.

Tak jauh dari Balai Kota dan Ruang Kebangkrutannya, ada sebuah bangunan yang didirikan di tahun 1602. Itulah Bursa Saham Amsterdam. Bila Wisselbank adalah ”gerejanya kapitalisme Belanda”, kata Schama, maka Bursa adalah ”sirkusnya”.

Di sini orang memang jungkir balik, berputar-putar, jatuh bangun, dalam spekulasi. Di sini tak ada tempat bagi mereka yang berhati kecut. Para spekulator ini memang cari duit bukan de-

ngan kekayaan mereka, melainkan dengan saraf mereka—sebab mereka biasa menawarkan saham yang belum mereka miliki atau belum mereka bayar, berdasar anggapan bahwa saham-saham itu akan membawa untung bila saatnya nanti tiba. "Dagang angin", dengus para rohaniwan maupun para magistrat mencercanya.

Tapi bagaimana judi bisa berhenti? Ada saja orang yang ingin bermain dengan ketidakpastian yang mencekam, seakan ingin membuktikan diri bersaraf baja (tapi tanpa bahaya maut). Banyak orang yang menganggap peristiwa dapat-uang dan hilang-uang sebagai satu-satunya sumber *excitement*. Dan ada yang saking mudahnya mendapatkan harta dan fasilitas, akhirnya merasa bosan dan kosong: mereka tak pernah mengalami ketegangan harap-harap cemas untuk mendapatkan sesuatu. Judi memang bisa memberi suspens yang hilang itu.

Dan tentu ada kepongahan: karena uang begitu banyak dan begitu mudah, mereka tak harus takut merana karena judi ala lagu Rhoma Irama. Tentu ada ukiran Ikarus di atas pintu Ruang Kebangkrutan, tapi para penjudi royal ini toh bisa angkat bahu: kuno, kuno, kuno.

Tempo, 15 September 1990

TRIAD

SAYA pernah mengalami sebuah ketakjuban abad ke-20. Hari itu saya berada di sebuah kamar di Hotel Hyatt Surabaya. Dalam ruang ber-AC dengan jendela tertutup gorden itu ada sebuah pesawat televisi. Di layar: satu siaran *CNN*, yang ditangkap oleh antena parabola yang tinggi tentang suatu guncangan di Wall Street. Laporan disampaikan dari jam ke jam pada hari itu.

Sedetik itu saya kehilangan arah. Di manakah saya: di New York? Bukankah saya sedang di Surabaya? Kamar hotel—yang ber-AC yang tertutup gorden, yang necis, yang ber-TV—mirip satu sama lain di mana pun juga. Siang dan malam juga tak terasa bedanya. Dan serta-merta, siaran berita *via CNN* itu juga menyeberangi garis waktu, lautan, angkasa, perbatasan....

Sedetik saya kehilangan arah, dan sedetik itu saya rasakan ketakjuban abad ke-20. Bukan, bukan suatu sensasi yang terlintas dari kehidupan di ”dusun global”.

Saya tak pernah bisa yakin kepada apa yang dikatakan Marshall MacLuhan bahwa dunia, oleh komunikasi yang pesat kini, telah jadi suatu *global village*. Kata ”dusun” dan *village* bagi saya mengesankan sesuatu yang mudah dikelola, juga suatu tempat di mana kita mudah bercengkerama. Padahal dunia kini—justru dengan telepon, faks, teleks, *CNN*—tambah jadi dunia yang kian tampak kompleksnya. Dalam kebanjiran informasi, orang megap-megap. Dalam kebanjiran informasi, orang malah kian tak memahami hidup tetangganya.

Mungkin Keenichi Ohmae yang benar. Yang mendesak kita, kata Ohmae, adalah daya dari ”dunia tanpa tapal batas”. ”Sebuah pulau sedang muncul, lebih besar ketimbang sebuah kontinen,” tulis Ohmae dalam bukunya yang kini sedang asyik dibicarakan

para eksekutif di mana-mana itu, *The Borderless World*. ”Pulau” itu adalah ILE, singkatan dari *the Interlinked Economy*, ekonomi saling berkait, dari AS, Eropa, Jepang.

Ohmae menyebut juga si tiga itu *the Triad*. Si Tiga ini ”tambah menjadi demikian kuatnya hingga ia menelan sebagian besar konsumen dan perusahaan, membuat batas-batas nasional yang lazim hampir lenyap, dan mendorong para birokrat, politisi, dan kaum militer ke arah kedudukan yang mirip dengan industri yang sedang punah.”

Sudah tentu, Ohmae melebih-lebihkan. Ia ingin menunjukkan bagaimana dalam peta persaingan, yang memperlihatkan arus nyata kegiatan finansial dan industri, batas negara memang kabur. Warna nasional dari perusahaan multinasional semakin rancu: di AS. Honda mungkin tak bisa dikatakan sebagai produk Jepang lagi. Ia lebih banyak menggunakan suku cadang bikinan Amerika ketimbang mobil macam Ford yang lazim disebut ”mobil Amerika”. Tapi lebih penting dari itu, dan ini khususnya yang jadi sendi argumentasi Ohmae: konsumen kian punya informasi dan pada saat yang sama juga kian kuat dalam menentukan pilihan.

Nasionalisme ekonomi, kata Ohmae, hanya ramai di masa pemilu. Setelah itu, orang pun menentukan pilihannya, dengan kantung mereka, tak lagi berdasarkan bendera. Orang membeli kamera yang terbaik, tak peduli itu bikinan Jepang dan membeli robot terbaik, tak peduli itu bikinan Norwegia. Ringkas kata: Ohmae, seorang konsultan dari Jepang, adalah penyeru perlawanan terhadap sikap anti-orang-luar. Ia bahkan menyerang sikap perusahaan-perusahaan Jepang yang membesar-besarkan bahaya persaingan asing sebagai sekadar ”drama Kabuki”.

Sebab, bagi Ohmae, perekonomian global yang berlangsung pesat dewasa ini punya logikanya sendiri. Dalam perkembangannya kini, yang disebut sebagai ”kepentingan nasional”, dalam arti

ekonomi ”telah kehilangan sebagian besar maknanya”. Arus informasi yang deras sekarang, yang menjangkau konsumen di mana-mana, kian mengikis kemampuan pemerintah ”untuk berpura-pura bahwa kepentingan nasional mereka... sama dengan kepentingan rakyat mereka”.

Itu, tentu saja, suatu pesan yang kurang nyaman bagi para birokrat. Tapi juga kurang nyaman bagi mereka yang sudah lama hidup dengan kesadaran, bahwa batas-batas kenegaraan tetap sakral, bahwa semacam patriotisme pun diperlukan dalam dunia bisnis, bahwa sebuah negeri harus mempertahankan kekayaannya sendiri dari ”pengambilalihan” oleh orang luar.

Ohmae sudah tentu menganggap ini kuno, sebagaimana ia mengkritik Indonesia, Brasil, Cile, dan negeri lain yang merasa kaya akan sumber alam, dan sebab itu takut kekayaan itu dicolong. Bagi Ohmae, ”Kekayaan diciptakan,” tulis Ohmae, ”di pasaran atau di dalam ILE, bukan dalam tanah itu sendiri.” Adakah yang baru sebenarnya dalam *The Borderless World*? Mungkin tidak. Di masa Revolusi Prancis dulu orang pun sudah bertanya, manakah yang diutamakan, menjadi *bourgeois*, atau menjadi *citoyen*: menjadi individu yang mandiri atau menjadi warga sebuah satuan negeri. Yang membuat kita terjaga oleh argumentasi Ohmae ialah bahwa ini memang akhir abad ke-20, dan banyak hal mungkin memang terasa janggal.

Tempo, 29 September 1990

SIUPP

INILAH sebuah kalimat dari sebuah buku sejarah tentang pers Hindia Belanda di awal abad ke-20: "Wartawan jangan coba-coba menunjukkan bahwa ia mempunyai pendapat sendiri atau berusaha mengadakan penyelidikan yang bebas... atau... mengecam tindakan penguasa ini atau yang lainnya, karena ia menghadapi risiko kemarahan pejabat yang ditimpakan kepadanya, dengan segala akibat yang menyertainya...."

Kalimat itu tercantum dalam buku G.H. von Faber, *A Short History of the Press in the Dutch East Indies*, yang terbit di tahun 1930. Edward C. Smith mengutipnya dalam *Sejarah Pembreidelan Pers di Indonesia*. Dan kita pun tahu: ingatan kita tak selamanya panjang.

Kita misalnya lupa akan lelaki pendek berkepala bulat itu, Parada Harahap, yang belum lagi berumur 17 tahun dan menulis kepada koran *Pewarta Deli* di Medan. Diceritakan akannya nasib susah para kuli onderneming di tahun 1916 itu. Kemudian, seperti dikisahkan oleh Soebagijo I.N., dalam *Jagat Wartawan Indonesia*, Parada tak cuma bercerita. Ia menggugat.

Waktu itu, di perkebunan milik Belanda di Sumatera, banyak orang Belanda yang tiba-tiba ditikam oleh kuli-kuli perkebunan. Pemerintah kolonial pun mengeluarkan *piso-belati-ordonantie*, sebuah aturan khusus yang melarang para kuli membawa pisau belati. Bagi Parada Harahap, ini adalah ketidakadilan. Di harian *Benih Merdeka* di Padangsidempuan, diceritakannya bahwa kekerasan tak cuma dilakukan sepihak: para tuan besar *onderneming* dan staf mereka semuanya orang Belanda—juga membawa pisau, yang disembunyikan pada tongkat yang mereka bawa. Kenapa mereka ini diperbolehkan membawa senjata, sedangkan para kuli tidak?

Parada Harahap tak sendirian. Ia, yang kemudian pindah ke Jakarta dan menjadi wartawan dan penerbit yang sukses, (naik mobil ke mana-mana), lahir dari zaman ketika jurnalisme Indonesia masih belum terkena sinisme terhadap diri sendiri.

Memang ada ketidakpastian di tiap jengkal: si wartawan sewaktu-waktu bisa ditindak oleh penguasa kolonial, si penerbit setiap kali bisa kehabisan modal (dan itu juga terjadi pada Parada Harahap), tapi mereka tahu bahwa mereka tengah melakukan sesuatu yang penting bagi orang banyak. Bagi rakyat banyak.

Saya, yang hidup di zaman ini, kadang bertanya: tidak takutkah wartawan-wartawan waktu itu? Tidak takutkah Parada Harahap?

Tidak, jawab orang-orang yang lebih tua. Betapapun kolonialnya Belanda, (kata mereka), negeri jajahan Hindia Belanda diperintah berdasarkan hukum, dan nun jauh di Nederland ada parlemen yang bebas. Kesewenang-wenangan memang terjadi di tanah koloni ini, tapi ada suatu mekanisme yang seakan-akan menjanjikan bahwa selalu ada harapan bahwa perbaikan akan lahir.

Dan tak kurang dari itu, (kata orang-orang tua pula), masa antara tahun 1920-an dan 1930-an itu menyembunyikan sebuah optimisme: Indonesia suatu hari akan merdeka. ”Jembatan emas” akan terbentang. Hak-hak yang selama ini ditiadakan oleh penjajah akan ditumbuhkan.

Nampaknya itulah sebabnya, ketika B.M. Diah mendirikan harian *Merdeka* di tahun 1945, kurang dari tiga bulan setelah Proklamasi, ia mencantumkan semboyan di bawah logo korannya itu: ”Berfikir merdeka, Bersuara merdeka, Hak rakyat merdeka”.

Diah dan *Merdeka* adalah suatu ekspresi dari suatu masa yang penuh dengan keyakinan. Di masa itu, kemerdekaan berpikir bukanlah sesuatu yang menakutkan, kemerdekaan bersuara bu-

kan sesuatu yang mencemaskan.

Tetapi betapa singkatnya masa penuh keyakinan itu. Jika dibaca buku *Sejarah Pembreidelan Pers di Indonesia*, tak sampai dua dasawarsa kemudian, di tahun 1937, sepuluh harian dan tiga kantor berita dibredel oleh penguasa.

Pembredelan ini cuma berlangsung 24 jam, namun sesuatu yang makin meruyak telah terjadi. Di satu pihak, ada orang-orang pers yang sepertinya hantam sana hantam sini dan saling menuduh dengan ingar. Di lain pihak, orang-orang yang punya kekuasaan yang cemas menyaksikan semua itu, yang selalu berpikir, seperti pemerintah Hindia Belanda dulu, bahwa kemerdekaan adalah laut yang berbahaya.

SIT dan SIUPP adalah gejala kecemasan itu. Memang menakjubkan bahwa kecemasan itu berlangsung sejak abad ke-19, lewat akhir tahun 1950-an dan terus hingga kini. Maka, mungkin tak ada sebenarnya tanda perubahan zaman. Jika ada yang berubah, agaknya, itu adalah bahwa harapan telah berganti dengan sinisme: ada asumsi bahwa bangsa kita, bagaimana pun, tak akan bisa baik-baik ”berpikir merdeka, bersuara merdeka”—biarpun setelah 45 tahun merdeka.

Tempo, 13 Oktober 1990

PAZ

SETIAP tahun kita diminta ikut menghormati kesusastraan. Tahun ini penghormatan itu datang menjemput puisi. Hadiah Nobel diberikan kepada Octavio Paz, penyair Meksiko itu, seakan-akan untuk mengingatkan bahwa dunia belum bersepakat untuk membunuh sajak-sajak.

Artinya, harapan masih ada. Dunia rohani kita, dari mana kata-kata mendapatkan sebagian dari rohnya kembali, belum terkuras habis.

Manusia—setidaknya di abad ke-20—memang telah terengah-engah, membanting tulang dan jiwa dan pikiran, untuk membuat sejarah, membuat proyek. Masa lalu adalah target yang telah dilintasi, masa depan adalah target yang belum dicapai dan di antara itu ia, tiap kali (seraya menggeliat dari tidur yang resah), hanya bertanya, "Apa yang harus dibikin selanjutnya." Ia terpusar-pusar dalam gema pertanyaan itu yang berulang. Ia sering tidak mendengar suara lain. "Puisi adalah suara lain itu," kata Octavio Paz. "Bukan suara sejarah atau antisejarah, melainkan suara yang, dalam sejarah, senantiasa mengucapkan sesuatu yang berbeda."

Barangkali karena itu sajak-sajak Paz bukanlah sajak yang menautkan diri dengan tema besar hari ini, zaman ini. Ia juga tak berbicara kepada khalayak luas. Ia sendiri mengatakan bahwa semakin berkuasa desakan hidup yang cuma bertanya "apa-yang harus-dilakukan-selanjutnya", kegiatan puisi pun semakin "lebih rahasia, tersisih, dan langka".

Dalam karya-karya Octavio Paz, dengan segera hal itu akan tampak. Paz bisa sangat ringkas, tapi intens, dalam melukiskan kesepian ruang dan kediam-dirian alam. Saya pernah membaca sajaknya, *Trowbridge Street*. Konon, di sebuah apartemen di jalan

itu, ia dulu pernah tinggal, ketika ia di Cambridge, Massachusetts, Amerika, di tahun 1970, mengajar di Harvard. Saya, yang kebetulan pernah tinggal di jalan yang sama, meskipun tak tahu persis di rumah mana Octavio Paz dulu hidup, bisa merasakan betapa benarnya puisinya melukiskan kesendirian manusia di awal musim dingin di Trowbridge Street:

Matahari sepanjang siang
Mendung sepanjang matahari
Tak seorang pun di jalan
mobil-mobil parkir
Belum juga salju
hanya angin, angin
Sebatang pohon merah
masih terbakar
dalam cuaca beku
Berbincang kepadanya, aku berbincang
kepadamu.

Pohon merah, batu hijau, rama-rama kelabu, dawat hitam, rembulan yang terlalu putih, marmar, sungai, angin—alam benda seperti itulah yang muncul dalam puisi Paz. Seakan-akan mendeskripsikan suasana, tapi juga seakan-akan mengacu ke pernyataan batin yang amat dalam hingga tak kunjung selesai diungkapkan. Kaitan antara satu ucapan dan satu gambaran seolah-olah terserak-serak. Kita diminta menyusunnya kembali, menjadi sebuah bentuk, menjadi serangkaian *geometrias de ecos*, ”geometri-geometri gema”, seperti dikatakannya dalam sebuah sajaknya dalam kumpulan *Vuelta*, yang terbit di tahun 1976.

Bagaimana di zaman ini (ketika orang tak akan membiarkan batu sekalipun untuk terhantar tanpa dikelola) puisi bisa diharapkan tak ketinggalan zaman? Paz mengakui, ketika ia mengatakan

di New York pekan lalu, setelah mendengar dirinya mendapatkan Hadiah Nobel Kesusastraan 1990, ”Puisi bukanlah seni yang sangat populer hari-hari ini.” Namun, ia menambahkan, puisi juga ”adalah bagian yang esensial dari hidup manusia”.

Esensial bagaimana, Paz tak menjelaskannya. Tapi di tahun 1959 ia pernah mengatakan, ”Arah hidup penyair, khususnya dalam suatu masa seperti masa kita ini, adalah untuk memberikan satu arti yang lebih murni kepada kata-kata dari sang puak’.” Ini adalah kutipan dari penyair Mallarme. Dengan itu, saya kira, ada penghormatan kepada kebersamaan yang tua antara sesama. Penghormatan kepada keindahan dan juga kesengsaraannya, kepada yang sakit dan yang bercinta, kepada yang bermimpi dan yang menanggung beban.

Saya rasa Paz benar. Sebab, di zaman ketika bahasa manusia dibentuk oleh advertensi, oleh pidato presiden dan para menteri, oleh petuah-petuah apak, oleh berita-berita kilat, oleh istilah-istilah teknis, kita semakin kehilangan kesempatan untuk mendengarkan *les mots de la tribu*, kata-kata dari puak kita yang murni, yang tulus. Tapi apakah puisi hanya untuk itu?

Di Indonesia, seperti mungkin di Meksiko dan di Dunia Ketiga umumnya, memang ada alasan dan godaan untuk membuat puisi lebih punya fungsi, dengan gereget dan gaung raksasa. Penyair Mayakowksi, semasa tahun-tahun awal kemenangan Revolusi Rusia, bahkan pernah menggantikan puisi dengan statemen, berita, dan fotografi. Tapi itu agaknya cuma gertak, dan sementara. Pada akhirnya kita selalu ingin kembali membiarkan puisi menjadi dirinya sendiri, *geometrias de ecos* yang bersahaja, seperti nyanyi.

Tempo, 20 Oktober 1990

WARTAWAN

HARI ini saya menerima surat dari anak saya. Ia bercerita tentang pilihan masa depannya.

"Bapak, saya tidak akan jadi wartawan. Saya bukannya takut kepada kemiskinan. Saya tahu bahwa masa sulit kehidupan pers sudah bisa dikatakan telah berlalu di Indonesia. Saya tak ingin jadi wartawan karena saya takut kepada kata-kata.

"Saya takut bahwa di tanah air—tanah air yang sangat Bapak cintai, tanah air yang dulu pernah Kakek perjuangkan kemerdekaannya—kata-kata semakin sering mengalami metamorfosis menjadi sesuatu yang aneh, ganjil, tidak menjadi dirinya sendiri lagi.

"Jangan marah. Bapak juga pasti tahu tentang itu. Kata-kata, di masyarakat kita, sering berhenti jadi perumus kenyataan. Karena kenyataan itu sendiri ingin ditolak. Jika saya katakan bahwa tukang becak itu miskin dan Pak Tintin kaya, kata-kata "miskin" dan "kaya" itu akan segera mengalami metamorfosis, lebih dahsyat ketimbang ketika ulat menjadi kupu-kupu. Kata-kata itu tak lagi hanya suatu statemen tentang kenyataan, melainkan sesuatu yang lebih besar: jadi hantu, setan, gergasi. Serba menakutkan.

"Masyarakat kita adalah masyarakat yang masih percaya bahwa 'kata kamu harimau kamu, mengerkah kepala kamu'. Memang, pepatah itu mengajarkan kearifan, agar kita berpandai-pandai mengucapkan sesuatu, agar tak mencelakakan diri kita. Tetapi pepatah itu juga, jika diletakkan dalam latar belakang sosial kita, mencerminkan rasa takut, rasa tidak pasti, ancaman yang terus-menerus, kepada kata-kata.

"Dan dalam keadaan itu, kata-kata hanya akan bisa lahir melalui proses negosiasi yang terus-menerus.... Saya tak yakin, Bapak, bahwa kata yang lahir seperti itu akan merupakan kata yang

tak berselimut, tak bertopeng, tak berbedak. Sesuatu yang setidaknya 50% palsu atau tersamar.

”Terutama jika yang berkata-kata adalah mereka yang sebenarnya orang yang tak punya pelindung, atau orang-orang yang sewaktu-waktu bisa dikorbankan, atas nama apa saja. Dalam keadaan seperti itu, hanya mereka yang punya kekuatan, punya kekuasaan, yang bisa melontarkan kata-kata dengan bengis atau keras atau sedikit tak sopan. Selebihnya sepi.

”Jurnalisme, dalam perkembangannya kini, kemudian juga menyebabkan kata-kata menjadi satu industri. Kata-kata menempel pada gerak bisnis, usaha jual-beli, dan akhirnya juga penghimpunan modal. Dalam posisi itu, kata-kata—sebagai usaha bisnis—pun dicurigai, karena kata-kata, dalam sejarahnya yang lama, tak pernah demikian. Kata-kata dulu merupakan bentuk lain dari sabda: sesuatu yang terhormat, bahkan agung dan luhur dan suci. Bagaimana yang biasanya agung, luhur, dan suci itu kini diperjualbelikan? Bukankah itu jadi noda? Dan tidakkah di dalamnya kemudian terkandung kepentingan-kepentingan?

”Kecurigaan itulah, Bapak, yang menyebabkan kata-kata (yang sudah 50% disamarkan karena rasa takut), menjadi hanya puing-puing yang berserakan. Puing-puing dari sebuah usaha komunikasi yang ambyar. Yang gagal.

”Saya coba mengerti pekerjaan kewartawanan. Saya membayangkan sejumlah wartawan yang terus menulis, dan mengkhayalkan kata-katanya—bagaikan rama-rama yang berwarna-warni—beterbangan menuju para pembaca. Ada yang cemerlang. Ada yang lucu. Ada yang tajam. Ada yang menggugah dan menyebabkan orang merenung. Tetapi apa daya: dalam kenyataannya, apa yang dibayangkan sebagai rama-rama itu segera rontok berjatuhan. Di depan ada tembok-tembok tebal yang bertuliskan: 'Dilarang Masuk'.

”Mungkin sang wartawan akan mencoba menembus. *Frappez,*

frappez toujours! ’Saya telah memilih satu fungsi,’ demikian ia mungkin akan mengatakan. Saya memang dapat nafkah, dapat kekayaan, dan dapat kemasyhuran. Tapi apakah dengan itu saja saya harus dianggap tak bisa dipercaya? Apakah dengan itu hak saya untuk berbicara diragukan—dan, dengan kata lain, sebenarnya saya lebih baik diam? Bukankah kata-kata saya pada akhirnya akan punya sumbangan juga bagi kehidupan bersama? Bagi kecerdasan berpikir? Bagi kemerdekaan manusia seutuhnya? Bagi hilangnya purbasangka-purbasangka dan kepicikan?”

”Ah, Bapak. Betapa naifnya sikap yang berada di balik pertanyaan itu. Saya tidak ingin memilih kenaifan ini. Ada saatnya orang mengatakan. ’Kita perlu pers yang bisa berbicara dengan kata-kata yang tidak bergincu. Kita ingin mendengar tentang kenyataan-kenyataan.’ Tapi segera ada saatnya orang akan mengatakan, Persetan. Sayalah yang menentukan mana yang kita perlukan dan mana yang tidak kita perlukan.”

”Demikianlah, Bapak, saya tak ingin menjadi wartawan. Bukan lantaran saya takut akan ketidakpastian, melainkan karena saya tak mengerti apa yang sebenarnya diharapkan oleh masyarakat kita dari kata-kata. Saya kira Bapak pun kini mulai menyesal. *Whereof one cannot speak, thereof one must be silent*, kata Wittgenstein. Sekian dulu.”

Tempo, 27 Oktober 1990

IMAN

SEORANG pernah bertanya kepada Gandhi, ”Bila hanya ada satu Tuhan, tidakkah seharusnya hanya ada satu agama?”

Gandhi, menurut kisah Louis Fischer menjawab, ”Sebatang pohon punya sejuta daun. Ada banyak agama sebagaimana ada banyak pria dan wanita, tapi semua berakar kepada Tuhan.”

Kiasan yang dipergunakan Gandhi barangkali tidak tepat, tetapi siapa yang hidup di India, yang tumbuh dengan pengalaman India, akan memahami mengapa tanya jawab seperti itu terjadi. India, kata Jawaharlal Nehru (pejuang kemerdekaan dan pembangun tanah air yang sulit ini), ”berisi semua hal yang memuakkan dan semua hal yang luhur”.

Beratus-ratus tahun negeri ini memang tak putus-putusnya menyaksikan apa yang indah dari perjalanan spiritual manusia. Tapi pada saat yang sama ia juga menyaksikan bagaimana jutaan orang ganas mengganasi orang lain atas nama agama yang berbeda. Apa desain Tuhan dengan semua ini? Apa gerangan iradah-Nya?

Banyak mungkin jawab bisa diberikan, tapi satu hal jelas: kita tak bisa mengatakan bahwa Tuhan mengutuk manusia dengan memberinya pelbagai iman dan kepercayaan, tetapi kita juga tak bisa menyimpulkan bahwa dunia menjadi tempat yang berbahagia karena itu.

Bangsa-bangsa Asia Selatan dan Timur pada umumnya adalah India dalam skala lain. Barangkali karena itulah banyak pemikir agama yang lahir dari dilema dan kompleksitas hidup dalam keanekaragaman iman itu—dan sebab itu tahu apa artinya berendah hati.

Beberapa tahun yang lalu, ada seorang pendeta Metodis muda

yang mengajar agama di Kandy, sebuah kota yang indah di pebukitan Sri Lanka tengah. Pada suatu hari kelasnya mendiskusikan sebuah perayaan Hindu yang akan diselenggarakan di kampus. ”Kami biasanya tak pergi ke perayaan itu,” ujar seorang mahasiswa, ”karena kami tak menyembah Dewa Hindu itu.” Sang pengajar pun bertanya, ”Jadi, maksudmu ada Tuhan Hindu, yang berbeda dengan Tuhan Kristen?”

Sang siswa menjawab, setelah agak bingung, bahwa ia tak tahu. Sang pendeta, Wesley Arirajah, yang kemudian, di tahun 1985, menerbitkan bukunya *The Bible and People of Other Faiths*, mengambil anekdot itu dan mempersoalkan: ada berapa banyak tuhan sebenarnya di alam semesta ini? Adakah tempat untuk satu Tuhan Kristen, satu Tuhan Hindu, dan satu Tuhan Islam?

Bagi Arirajah, jawabnya adalah jawaban monoteis sejati: hanya ada satu Tuhan. Injil, kata Arirajah, dimulai dengan kisah genesis, penciptaan kosmos—bukan penciptaan gereja, bukan penciptaan orang Kristen, bukan penciptaan tanah Israel. Sayangnya, demikian kritik Arirajah kepada sebagian pemikiran Kristen, Tuhan telah dijadikan ”Tuhan suku”, bukan Tuhan segala bangsa, segala umat.

”Theologi Kristen,” tulis Arirajah, ”harus membiarkan Tuhan menjadi Tuhan.” Theologi itu tak seharusnya ”memiliki” Tuhan, seperti kita memiliki sepotong milik pribadi. ”Kita tak bisa memagari Tuhan dan mengatakan, ’Nah, jika kau ingin mengenal Tuhan, datanglah melalui pintu ini’. Kita tak memiliki Tuhan, Tuhanlah yang memiliki kita. dan Tuhan memiliki seluruh ciptaan.”

Saya bertemu Arirajah di sebuah diskusi di Divinity School di Harvard, ketika ia berkunjung dari Jenewa untuk berbicara tentang dialog antariman. Ia orang yang tepat untuk itu karena ia adalah direktur sub-unit Dialog dalam Dewan Gereja Dunia—dan ia tampaknya tokoh yang dikenal dekat dengan kalangan

theologi Harvard yang umumnya liberal itu.

Di akhir diskusi ia memberi saya satu eksemplar *The Bible and People of Other Faiths* dan mengatakan, ”Di Indonesia, Eka Darma Putra ingin menerjemahkan buku ini, tapi tampaknya mengalami kesulitan dengan kalangan gereja Kristen di Jakarta.”

Saya tak sempat mengecek kepada Eka Darma Putra, sampai hari ini, apakah memang demikian halnya. Tapi saya bisa membayangkan betapa tidak mudahnya pemikiran keagamaan yang ”liberal” untuk berkembang di Indonesia—dari kelompok agama yang mana pun. Banyak umat Islam tak senang dengan catatan harian almarhum Ahmad Wahib yang pernah diterbitkan dan kini tak ada dijual itu, banyak yang curiga kepada pemikiran Nurcholish Madjid dan tak tenteram dengan pendapat-pendapat Abdurrahman Wahid. Banyak orang Katolik yang merengut membaca ”kenakalan” M.A.W. Brouwer dan analisis Y.B. Mangunwijaya.

Gandhi (bukan kemarahan dan wasangka) memang tak selamanya didengar. Reaksi terhadap keanekaragaman agama tak selamanya reaksi yang meluaskan wilayah rohani. Padahal, di inti spiritual yang paling dalam, iman adalah iman yang rindu dan berani, bukan karena cemas kehilangan kebenaran yang absolut.

Tapi pada zaman ini kita hidup dengan terlalu banyak rasa waswas. Di India sendiri Gandhi ditembak mati seorang fanatikus Hindu, yang khawatir sang Mahatma terlalu memberi hati kepada orang Islam. Di saat terakhir, sementara darah mengucur di dadanya, sang Mahatma hanya berbisik, ”*O, Ram*”, ”Ya, Tuhan.” Tuhan yang Esa, Tuhan semua kita yang merasa kehilangan ketika persaudaraan digugurkan oleh kebencian.

Tempo, 10 November 1990

CLERC

LEO Tolstoy pada suatu hari melihat sesuatu yang menyesakkannya. Seorang opsir memukul seorang prajurit yang lepas dari barisan. Bangsawan yang kemudian jadi pengarang termasyhur itu pun berseru:

”Tidak malukah kau memperlakukan sesama manusia seperti itu? Apa kau belum pernah baca kitab suci?”

Sang opsir menjawab: ”Apa kau belum pernah baca buku petunjuk disiplin pasukan?”

Sebuah jawaban yang tepat, tentu. Seandainya semua perwira bersikap seperti Tolstoy, kita bisa membayangkan bagaimana berantakannya tentara Rusia—atau tentara mana pun. Sang opsir yang memukul prajuritnya yang ngaco itu harus menyiapkan pasukannya untuk menang perang, merebut sasaran. Ia memang bukan ”orang kerohanian”.

Tapi hidup manusia bukan cuma membutuhkan seorang opsir penjaga disiplin. Hidup membutuhkan juga manusia jenis lain. Julien Benda, pemikir Prancis yang menulis *La Trahison des Clercs*, mengambil kisah Tolstoy itu dan mengatakan, betapa kita juga butuh adanya ”orang-orang yang—meskipun mereka dimarahi—mendesak sesamanya untuk menerima agama-agama yang lain dari agama kebendaan.”

Ia menyebut orang-orang macam itu sebagai *clercs*. Kata ini berasal dari Abad Tengah Eropa. Orang Inggris kemudian menerjemahkannya sebagai *intellectuals*. Kedua pengertian itu mengandung makna ”orang yang berilmu”—yang dalam bahasa Arab agaknya dekat dengan pengertian *ulama*.

Sang *clerc* mengabdikan hidupnya untuk tujuan yang bukan duniawi. Ia mengolah terus-menerus pikiran dan rohani. Ia seorang pemikir tanpa pamrih, orang yang mengikuti panggilan

jiwanya tanpa terikat kepada tendensi sosial dan ekonomi di masanya. Ia adalah Tolstoy dalam kisah di atas: orang yang merasa penting untuk mengingatkan—biarpun tampak konyol—bahwa dalam mencapai suatu tujuan praktis dan darurat sekalipun, manusia harus tetap ingat hal yang mendasar dan abadi.

Sayangnya, suatu pengkhianatan telah terjadi. Setidaknya itulah gugatan Julien Benda: para *clercs*, para intelektual, kini ikut terjun dalam kancah orang ramai. Mereka terbawa oleh ”gelora politik”. Mereka melayani nafsu rasial, nafsu kelas, nafsu kebangsaan—dengan kata lain memberi dalil-dalil ”intelektual” kepada apa yang mencolok di abad ke-20 ini: kebencian politik.

Mereka, para intelektual itu, mengikuti semangat pragmatisme, yang mengatakan bahwa moral atau tidaknya suatu tindakan ditentukan oleh memadai atau tidaknya tujuan tindakan itu. Akhirnya: ”tujuan menghalalkan cara”.

Para intelektual yang khianat itu pun bukannya memimpin gerombolan orang ramai. Mereka malah mengikutinya. Dalam kata-kata Herbert Read, yang memberi pengantar untuk versi Inggris buku Benda, kaum intelektual itu malah ”memungut politik gerombolan orang ramai itu serta memberkatinya—membungkusnya dengan suatu keterangan intelektual”.

Pengaruh pemikiran Benda tak terbatas di Eropa. Di Indonesia, Bung Hatta juga pernah memperingatkan kita akan sahaya ”pengkhianatan intelektual” itu. Di awal masa Orde Baru, tuduhan dilontarkan bahwa telah terjadi ”pelacuran intelektual”: sejumlah cendekiawan didakwa pernah mengkompromikan buah pikiran mereka dengan kepentingan-kepentingan politik Demokrasi Terpimpin.

Tuduhan seperti itu tak selamanya benar. Paradigma Benda sendiri tak sepenuhnya bisa berlaku buat kaum cendekiawan yang lahir di lingkungan masyarakat non-Eropa. Bagi mereka, ini suatu model lain lebih berbicara: kaum *intelligentsia* di Rusia

yang lahir menjelang pertengahan abad ke-19, dan hadir terus dengan segala kepedihan dan tekad di bawah totalitarianisme Partai Komunis.

Mereka umumnya pemikir dan penulis. Isaiah Berlin menggambarkan mereka ini sebagai sekelompok *litterateurs*, baik yang profesional maupun amatir, "yang sadar akan kesendirian mereka di dunia yang muram", yang terjepit. Di satu pihak pemerintah memusuhi mereka serta bersifat sewenang-wenang. Di lain pihak massa yang sepenuhnya tak mengerti, yang terdiri dari petani yang tertindas dan tak bisa bicara. Di tengah jepitan kemandekan itu, kaum *intelligentsia* mengibarkan tinggi bendera akal budi dan ilmu, bendera kebebasan, bendera hidup yang lebih baik". Mereka karenanya tampak bersuara dengan "gelora politik", dan seorang Benda akan merengut memandangnya. Tapi begitu jauhkah beda kaum *intelligentsia* ini dari ide *clercs* lama? Tidak. Keduanya menghendaki keberanian moral. Keduanya memuliakan prinsip: Tolstoy yang menegur si opsir Rusia bukan saja ingin mengingatkan akan harga diri manusia, tapi juga ingin menangkis kesewenang-wenangan terhadap sesama. Ia tak bisa diam.

Clercs, *intelligentsia*, intelektual, *ulama*, cendekiawan: mari kita doakan mereka tak akan mulai berkhianat.

Tempo, 8 Desember 1990

DEAD POETS SOCIETY

SIAPA yang suka mencurigai dan melarang sajak, pergilah menonton *Dead Poets Society*. Dan jangan tidur. Sebab, di sana Tuan akan menyaksikan suatu kekuatan yang ganjil yang bernama puisi.

Puisi, dalam film ini, merupakan tokoh utama yang tak tampak, tapi dengan cepat bisa menyihir sejumlah anak muda. Semula anak-anak itu hidup dalam tertib. Kini mereka jadi tahu hal-hal yang lebih dahsyat dan asyik: keindahan, kebebasan, permainan, kegembiraan, impian, cinta, dan akhirnya kematian.

Tapi apa itu puisi, jangan minta definisi. Yang jelas, ia bukan hanya serangkaian kata-kata bagus, yang di Indonesia dulu disebut ”syair”. Konon, Boris Pasternak, penyair Rusia itu, pernah mengatakan apa arti puisi baginya, ”Puisi adalah manis kacang kapri yang mencekik mati, air mata dunia di atas bahu”. Dengan kata lain: sesuatu yang kongkret, juga sesuatu yang intens.

Tak mudah, memang, untuk memahami itu. Sebab, sebuah sajak yang indah seakan-akan selalu berakhir sebagai sebuah enigma, sebuah sihir, sebuah cerita misteri: penuh daya pukau api juga penuh kemungkinan. Di dalamnya rasa, renungan, dan rekaan bergelora, bebas, seperti kata hati yang tidak ditekan.

Maka, ketika seorang guru muda (demikianlah kita lihat dalam film itu) datang ke sebuah sekolah tua dan memperkenalkan puisi sebagaimana mestinya, yang terjadi adalah sebuah transformasi besar.

Anak-anak muda di sekolah itu segera menghambur ke alam imajinasi dan kebebasan. Mereka seakan-akan kena sulap dan terbawa masuk ke dalam gelora hati yang terlarang, ke dalam cita-cita yang haram, ke dalam sukacita yang dicemaskan. Mereka berkumpul dalam gelap hutan yang basah, dan membayangkan

bahwa mereka adalah anggota *Dead Poets Society*. Padahal, yang mereka ikuti adalah panggilan kepribadian mereka sendiri: mereka tak takut lagi menjelajah.

Dalam sejarah kita, kita pun punya *Dead Poets Society*. Anggota awalnya adalah Rustam Effendi. Pada tahun 1924 penyair lakon *Bebasari* ini menulis sebuah sajak yang kemudian termasyhur: ia buang dan mungkiri aturan lama karena ia tak ingin mengikuti kekangan sosial, karena ia hanya ingin mengikuti perasaan hatinya: ”sebab laguku menurut sukma”.

Rustam Effendi, kemudian, tak hanya mau membebaskan diri dari aturan syair. Aturan itu adalah sisa tradisi yang membelenggu, cerminan sebuah masyarakat yang terpasung. Rustam Effendi pun kemudian menjadi seorang revolusioner. Ia ingin menggarisbawahi pembangkangan itu, yang dimulai dengan puisi.

Pada tahun 1936, S. Takdir Alisjahbana memproklamasikan pembangkangan yang lain: ia menyatakan akan meninggalkan alam kehidupan yang tenteram. Kehidupan lama itu baginya seperti ”tasik yang tenang tiada teriak” yang ”diteduhi gunung yang rimbun/dari angin dan topan”.

Alam yang tak mencekik, memang, tapi tak lagi memuaskan. Di dalam ketenangan itu, jiwa sang penyair justru gelisah. ”Gunung pelindung rasa pengalang,” katanya dalam sajak *Menuju ke Laut*. Maka, hatinya pun ”berontak”, ”hendak bebas” dan ”menyerang segala apa mengadang”. Takdir memulai suatu eksplorasi ke arah Indonesia yang lebih dinamis.

Dan itu tak berhenti padanya. Di awal 1940-an, ada Chairil Anwar. Kita semua tahu bagaimana penyair ini menamakan dirinya ”binatang jalang dari kumpulannya terbuang”. Kita juga ingat bagaimana ia berseru agar para penulis menggores dan membedah segalanya, sebab tak ada tabu yang tak bisa disentuh, ”juga pohon-pohon beringin keramat yang hingga kini tidak boleh didekati!”

Siapa yang suka mencemaskan puisi, baiklah kita ingatkan: Chairil adalah anggota terkemuka perhimpunan *Dead Poets Society.* Ia memang berbahaya, tapi siapa yang bisa membantah bahwa ia telah memberi inspirasi kepada banyak orang? Setelah Chairil, tema pembangkangan dan pembebasan tetap kembali, dan inspirasi itu bangkit terus. Rendra mengelu-elukan figur ”orang urakan”, orang yang menampik konvensi umum. Sutardji Calzoum Bachri membebaskan kata dari ikatan kebersamaan bahasa—kebersamaan yang ditentukan kamus.

Mungkin karena itulah, ada orang yang mencurigai keberandalan puisi. Ada orang (antara lain Stalin) yang menyensor sajak dan memenjarakan penyair. Ada mereka yang ibarat tokoh Khattam-Shud dalam cerita Salman Rushdie, *Haroun and the Sea of Stories*.

Dalam dongeng yang penuh makna ini, Khattam-Shud adalah penguasa Tanah Chud yang kelam, dengan para pengikut yang fanatik yang bersumpah untuk membisu. Mereka menampik kata, memusuhi bahasa, membekukan sastra. Khattam-Shud dan pengikutnya bekerja 24 jam meracuni Lautan Cerita karena ia membenci cerita. ”Cerita itu kegembiraan,” kata Khattam-Shud. ”Padahal dunia tidak dimaksudkan untuk kegembiraan.... Dunia adalah untuk Pengontrolan.”

Siapa yang mengontrol puisi.

Tempo, 15 Desember 1990

YERUSALEM

UNTUK pertama kalinya dalam masa 800 tahun, gereja tua di kota tua itu ditutup.

Loncengnya seperti lonceng pemakaman. Tapi yang dinyatakan adalah sebuah gugatan. Hari itu 27 April 1990. Gereja Makam Kudus di Yerusalem—bangunan paling suci dalam kesadaran Kristen itu—sedang ikut dalam sebuah protes bersama semua gereja di teritori tua Palestina yang diduduki Israel.

Tiga pekan sebelum itu, sejumlah pendatang Yahudi masuk mengambil tempat di Petirahan St Johannes, tak jauh dari Gereja Makam Kudus. Orang-orang itu serta-merta mengubah nama bangunan Nasrani 70 kamar itu jadi *Ne'ot David*. Mereka memasang Bintang Daud.

Dan orang Kristen pun marah, di seluruh dunia, tapi orang-orang Yahudi itu mengatakan. ”Bukankah kami melakukan ini secara sah?”

Memang benar. Bangunan itu milik Gereja Yunani Ortodoks. Gereja mengontrakkannya kepada seorang Armenia yang bernama Matossian. Orang ini kemudian menyewakan kamar buat keluarga Arab atau orang Eropa yang datang berziarah ke Yerusalem.

Namun, di awal 1990, sebuah kongsi Panama yang misterius datang kepada Matossian dan membayar US$ 3,5 juta. Matossian pun mengontrakkannya kembali kepada perusahaan ini. Ternyata, dari balik itu muncullah sejumlah pendatang, dengan Bintang Daud, dan dengan semangat merebut....

”Di sini tak ada penaklukan, dan kami tak menduduki negeri asing.” Kalimat itu sudah terdengar sejak 1968. Ia diucapkan oleh seorang pemimpin gerakan *Gush Emunim* (Blok Orang Beriman) yang yakin bahwa wilayah Israel harus mekar menuruti perintah

agama. Pendudukan itu adalah sebagian dari iman.

Di antara pengikut *Gush Emunim* adalah seorang lelaki kekar berjenggot yang bernama Matiyuhu Hacohen. Dialah yang kini jadi tokoh pertama dari sebuah *yeshiva*, madrasah Yahudi, yang berdiri di malam pertama Hari Raya Hanukkah 1978. *Yeshiva* itu bernama *Ateret Cohanim*, atau "Mahkota Pendeta". Begitu ia berdiri, pelbagai masalah yang gawat dan menyedihkan pun muncul—dan mengancam.

Para murid "Mahkota Pendeta" ini memaklumkan bahwa mereka telah mendirikan satu *yeshiva* di Yerusalem Timur, tempat orang muslim tinggal selama bertahun-tahun. Para pengikut Hacohen itu, dengan baju lecek, celana lusuh, dan keyakinan yang tinggi, percaya bahwa mereka sedang menyiapkan diri untuk "pertempuran terakhir" perjuangan besar antara kejahatan dan kebaikan yang akan mendahului Hari Kiamat dan Penebusan.

Sebab itulah mereka mempelajari kitab-kitab lama. Mereka menanti datangnya Sang Juru Selamat yang "tak akan lama lagi". Dan berbareng dengan itu, Kenisah Kedua, tempat ibadah Yahudi yang di tahun 70 dulu dihancurkan Romawi, akan berdiri kembali.

Kini memang di atas puing Kenisah itu, sejak sekitar abad ke-7, berdiri Kubah Karang atau Masjid Umar dan Masjidil Aksa. Tapi bagi para murid di *yeshiva* "Mahkota Pendeta", kedua bangunan itu harus digusur, juga seluruh Yerusalem Timur, seluruh kota tua dengan tempat-tempat suci Kristen yang di sana.

Sebab, Yerusalem, bagi pengikut "Mahkota Pendeta", harus jadi kota Yahudi penuh. Sebab, bagaimana nanti Juru Selamat datang ke Yerusalem, bila di Yerusalem masih bercokol mereka yang bukan Yahudi? Maka, Hacohen pun bergerak.

Tidak, ia tak memakai bom. Ia memakai uang. Seperti dikisahkan Robert Friedman dalam *The New York Review of Books* 11 Oktober 1990, di awal 1980-an, Hacohen mendirikan Proyek

Reklamasi Yerusalem. Tujuan: membeli sekitar 1.100 tanah dan bangunan di wilayah muslim yang padat dengan penghuni 50 ribu orang itu.

Sebuah kantor pun didirikan. Para *salesmen* menawarkan, kepada orang Yahudi yang berminat, tanah dan rumah di wilayah muslim. Disertai peta. Dalam satu peta masa depan yang ditunjukkan, tampak Masjid Umar dan Masjidil Aqsa yang sudah digantikan oleh sebuah kenisah Yahudi yang besar....

Bukankah untuk pertama kalinya sejak zaman Herodus, Yerusalem akan siap menanti Juru Selamat, dan kehendak Yang Mahakuasa akan dipenuhi, dan kebenaran akan terbukti?

Tidak, jangan—teriak Teddy Kollek, wali kota Yerusalem.

Ia tahu kerusuhan, penderitaan, dan mungkin perang macam apa yang akan meletus bila impian Hacohen terlaksana. Ia mencoba mendesak agar orang Arab tidak melepaskan tanah dan rumah mereka, dan ia seorang Yahudi tua—menjadikan dirinya musuh bagi mereka yang taat dan alim.

Kita tak tahu bisa menangkah nanti Kollek. Rasanya, tidak. Ia seorang sosialis lama yang dituduh ”tak beragama”—seorang yang lebih ingin memelihara kerukunan sosial ketimbang kemurnian ajaran. Dan bila benar zaman ini adalah zaman kebangkitan agama-agama, orang macam Kollek akan segera mundur. Orang macam Hacohen akan unggul, dan Yerusalem, o, Yerusalem, kita pun kian tak tahu saksi apa dan saksi siapa kau sebenarnya.

Tempo, 5 Januari 1991

CUKAI

TIAP revolusi punya daftar kebenciannya sendiri.

Dalam sejarah Revolusi Prancis, nama yang tertera paling atas pada daftar itu adalah para *financiers*. Orang menyebut mereka ”para pengisap darah”, *sangsues*. Mereka menyangka, diri mereka pembantu terbaik kerajaan.

Kedua-duanya benar. Prancis sebelum Revolusi adalah Prancis yang mengadakan ”debirokratisasi”—atau tepatnya ”penswastaan” pemungutan pajak. Negeri ini, berbeda dari Inggris, tak punya aparat pemerintahan untuk urusan fiskal. Setiap enam tahun sekali, istana menawarkan kepada sejumlah orang kesempatan ”menuai” beberapa jenis pajak tak langsung dari masyarakat. Syaratnya: mereka, yang bekerja dalam satu sindikat, harus menyerahkan kepada kerajaan sejumlah uang.

Dengan efisiensi yang keras, sindikat para ”penuai” ini menarik cukai, terutama cukai garam dan tembakau. Dengan segera, mereka berkembang menjadi semacam negara dalam negara. Karyawan mereka mencapai 30 ribu orang—dua pertiganya terdiri dari kekuatan paramiliter yang bersenjata dan punya hak untuk memasuki, menggeledah, dan menyita hak milik siapa saja yang mereka curigai.

Para *financiers* itu juga punya kekuasaan yang lain: dalam komoditi penting seperti tembakau dan garam, mereka sekaligus produsen, fabrikan, pengolah, penjaga gudang, pedagang besar, dan pengecer.

Cerita perjalanan garam dari awal sampai ke tangan konsumen, dari ladang-ladang di Brittany sampai dengan dapur di Paris, sebab itu cerita yang cukup ruwet. Di tiap tahap barang itu diperiksa, dicek, dicatat, dikawal, dicek lagi, dicatat lagi, dan tentu saja dipajak. Harga dikontrol. Penggudangan diawasi.

Seandainya pun para *financiers* tak kuasa untuk menentukan harga, proses birokratis pengawasan yang bertahap-tahap itu menyebabkan garam menjadi amat mahal setiba di tangan konsumen. Sebelum Indonesia di abad ke-20, Prancis di abad ke-18 itu telah terjangkiti penyakit ”ekonomi biaya tinggi”.

Dalam sistem semacam itu, yang kaya ialah para *financiers*. Rumah mereka mentereng, dinding-dindingnya dihiasi lukisan mahal, gadis-gadis mereka jadi incaran bangsawan yang kepingin mendapatkan cipratan harta yang bisa ditukar dengan sedikit gelar ningrat. Seorang sejarawan melukiskan bagaimana janda seorang *farmeur* yang punya salon paling cemerlang di Paris hidup ”dikelilingi sepasukan besar kucing Angora, yang setiap ekornya menyahut bila dipanggil namanya dan kepalanya berhiaskan pita sutera”.

Tetapi rakyat, yang tak bisa dipelihara seperti kucing, membenci mereka dengan sengit. Pada tahun 1782, seorang penulis terkenal menyatakan bagaimana sulitnya ia menahan hati bila ia kebetulan berjalan melewati Hotel des Fermes, tempat para ”pengisap darah” itu berkantor. Tiap kali ia memintas di sana, ia serasa ingin ”membalik mesin neraka yang besar itu, yang telah mencekik dan mengisap keluar darah tiap warga negara”.

Tidak mengherankan bila ketika Revolusi pecah, kaum ”penuai pajak” inilah yang dideretkan di bawah pisau guillotine lebih dulu. ”Gemetarlah, kalian yang telah mengisap darah orang-orang miskin yang malang,” seru Marat, sang pemimpin Revolusi yang penuh teror itu.

Seandainya mereka punya kesempatan, seandainya keadaan bisa lain, kepala mereka mungkin tak harus putus dan terlontar ke keranjang jerami. Tetapi Prancis telah gagal diselamatkan.

Beberapa sejarawan pernah menulis, seandainya Prancis seperti Inggris, yang mengandalkan birokrasi yang relatif bersih dalam memungut pajak, dan bukan kepada para ”penuai” fiskal

yang swasta dan serakah itu. Negeri Louis XVI akan punya akhir yang lebih enak.

Kita tak tahu, sebab sejarah tak bisa ditulis dengan kata ”seandainya”. Tapi barangkali dalam kekisruhan yang kita alami sekarang di sekitar pengertian ”deregulasi” dan ”debirokratisasi”, pengalaman Prancis dua abad yang lalu tak terasa teramat jauh. Yang penting tampaknya bukanlah ada atau tidaknya regulasi dalam menjalankan perekonomian. Lebih penting lagi ialah jelasnya aturan-aturan, keadilannya, dan konsistensinya.

Tanpa konsistensi, yang terasa ialah kebimbangan dan mungkin kesewenang-wenangan. Hampir 20 tahun sebelum Louis XVI dipotong lehernya oleh kaum revolusioner, Menteri Turgot mencoba mengadakan ”deregulasi”. Ia gagal. Ada yang mengatakan ia terlalu terburu-buru, ada yang mengatakan bahwa deregulasinya menciptakan banyak musuh yang kepentingannya terancam. Tapi ia memang tak banyak waktu. Ia bilang, ia datang dari keluarga yang berumur pendek, dan ia tahu ia hidup dalam sebuah sistem yang juga berumur pendek.

Tempo, 12 Januari 1991

SALADIN

SAYA coba mendoakan arwah Saladin di depan makamnya, di sebuah ruangan di belakang Masjid Umayyah yang berumur lebih dari 12 abad itu di Damaskus. Tapi konsentrasi diri saya rasanya tak betul.

Barangkali sesuatu telah mengganggu hati saya. Makam itu—makam orang yang termasyhur dalam sejarah itu, orang yang besar jasanya itu, orang yang dipuji bahkan oleh musuh-musuhnya itu—terasa kusam. Seperti kesedihan yang dicoba disembunyikan, ruangan itu kelabu.

Sebuah kubur dengan nisan yang tinggi tapi hanya tampil serasa kayu lapuk, logam yang aus. Sebuah ruang sekitar 4x6 meter, yang seperti kamar yang kehilangan peminat. Warna-warnanya hambar. Cahaya pudar. Sawang tebal. Debu. Orang tak akan tahu dengan segera bahwa di sinilah Sultan Saladin, pahlawan Islam dalam Perang Salib, terkubur. Hanya sebuah gambar kertas yang buruk—mungkin wajahnya—tergantung di dinding.

Makam memang tidak untuk dijadikan ruang pameran. Kubur memang hanya pertanda kesementaraan kita—juga keterbatasan seorang pahlawan. Tapi tidakkah manusia perlu berhenti sebentar dan mengenang? ”Kenanglah segala yang baik,” kata sebuah baris Chairil Anwar, ”dan cintaku yang kekal.” Tidakkah masa lalu punya sesuatu yang kekal, yang bisa diwakili dengan sebuah tanda, sebuah simbol, dengan sikap yang hormat?

Saya mencoba berdoa di depan makam Saladin di Damaskus, untuk arwahnya, juga untuk apa yang baik dalam sejarah—tapi saya merasa ada sesuatu yang meleset dalam ruang ini. Melangkah keluar, berjalan kembali ke lapangan terbuka di halaman dalam masjid, saya dengar suara peziarah-peziarah Syiah meraungkan tangis, di dekat peninggalan Hussein yang gugur di Kerbala

berabad-abad yang lalu. Di tembok-tembok tinggi, masih tersisa bekas-bekas lukisan gaya Byzantium.

Masa lalu memang tidak mudah pergi meskipun kita seperti tak ingin menengoknya. Bahkan di salah satu tembok Masjid Umayyah yang dulu adalah Katedral Yahya Pembaptis yang dipermak jadi masjid yang indah di tahun 700-an itu, seorang sejarawan masih menemukan sisa inskripsi ini: ”Kerajaan-Mu, ya, Kristus, adalah kerajaan abadi....”

Tapi jika masa lalu tak mudah pergi, dari bagian manakah dari Saladin yang akan datang kepada kita kini? Dari ruang makamnya yang kusam, mitos apa yang akan kita teruskan?

Kisah Saladin adalah kisah peperangan. Dari zamannya kita dengar cerita dahsyat bagaimana agama-agama telah menunjukkan kemampuannya untuk memberi inspirasi keberanian dan ilham pengorbanan—yang kalau perlu dalam bentuk pembunuhan. Tapi sebagian besar kisah Saladin—yang tersebar baik di Barat maupun di Timur dari sejarah Perang Salib yang panjang di abad ke-12 itu—adalah juga cerita tentang seorang yang pemberani dalam pertempuran, yang sebenarnya tak ingin menumpahkan darah.

Saladin merebut Yerusalem kembali di musim panas 1187. Tapi menjelang serbuan, ia beri kesempatan penguasa Kristen kota itu untuk menyiapkan diri agar mereka bisa melawan pasukannya dengan terhormat. Dan ketika pasukan Kristen itu akhirnya kalah juga, yang dilakukan Saladin bukanlah menjadikan penduduk Nasrani budak-budak. Saladin malah membebaskan sebagian besar mereka, tanpa dendam, meskipun dulu, di tahun 1099, ketika pasukan Perang Salib dari Eropa merebut Yerusalem, 70 ribu orang muslim kota itu dibantai dan sisa-sisa orang Yahudi digiring ke sinagoge untuk dibakar.

”Anakku,” konon begitulah pesan Sultan itu kepada anaknya, az-Zahir, menjelang wafat, ”... Jangan tumpahkan darah... sebab

darah yang terpercik tak akan tertidur."

Dalam hidupnya yang cuma 55 tahun, ikhtiar itulah yang tampaknya dilakukan Saladin. Meskipun tak selamanya ia tanpa cacat, meskipun ia tak jarang memerintahkan pembunuhan, kita toh tahu, antara lain dari film Hollywood sekalipun, bagaimana pemimpin pasukan Islam itu bersikap baik kepada Raja Richard Berhati Singa yang datang dari Inggris untuk mengalahkannya. Ketika Richard sakit dalam pertempuran, Saladin mengiriminya buah pir yang segar dingin dalam salju, dan juga seorang dokter. Lalu perdamaian pun ditandatangani, 2 September 1192, dan pesta diadakan dengan pelbagai pertandingan, dan orang Eropa takjub bagaimana agama Islam bisa melahirkan orang sebaik itu.

Kita sekarang juga mungkin takjub bagaimana masa lalu bisa melahirkan orang sebaik itu. Terutama ketika orang hanya mencoba menghidupkan kembali apa yang gagah berani dari abad ke-12 tapi meredam apa yang sabar dan damai dari sebuah zaman yang penuh peperangan.

Tapi pentingkah sebenarnya masa silam? Dari makam telantar orang Kurdi yang besar itu, suatu hari di tahun 1970-an, saya kembali ke pusat Damaskus, lewat lorong bazar yang sibuk di depan Masjid Umayyah. Kota itu riuh, keriuhan yang mungkin tanpa sejarah.

Tempo, 19 Januari 1991

KOKO

IDE, kata Soedjatmoko, punya kaki. Ketika saya lihat lebih dari 1.000 orang hadir dalam seminar yang memperingati cendekiawan itu di Gedung Manggala Wanabakti di Jakarta pekan lalu, saya tahu Koko benar: sebuah ide bisa menjalar. Ia menyentuh kian banyak orang. Namun, benarkah kita kini membutuhkan ide? Saya bersua dengan banyak orang yang bicara, saya membaca banyak pendapat, saya mendengar di ruang-ruang diskusi, dan saya tiba-tiba tak tahu pasti lagi.

Sebab, yang terdengar keluhan kepada keadaan—terutama sekitar perilaku pemerintah atau pejabat atau konglomerat atau kebudayaan Jawa atau kekuatan asing. Yang terdengar tepuk tangan gemuruh untuk tiap pernyataan yang berani. Yang terdengar semacam kemarahan. Banyak kekesalan, bahkan kecurigaan. Namun, saya jarang menemukan ide.

Zaman memang seperti mendesak kita ke kancah seperti itu. Kita lebih banyak bicara dengan pemikiran singkat ketimbang menuliskan buah telaah yang tekun. Kita kian banyak mendatangi seminar dan kian malas membaca tulisan reflektif. Dan kita makin menganggap seminar suatu *show business*: yang penting adalah penampilan, yang penting ialah ada selebritas yang bicara, yang penting adalah topik-topik yang "laku".

Kita memang hidup dalam suasana ketika berpikir adalah sebuah kegiatan yang aneh, malah berbahaya. Para pejabat cuma mengulang kalimat-kalimat stok lama bila harus menjelaskan suatu sikap. Para pengritik cuma menggosok kembali statemen tua bila sedang menyerang pemerintah. Sang pejabat takut dianggap "menyimpang" bila ucapannya tak mirip petunjuk dari atas. Sang pengkritik takut dianggap "tak konsisten" bila pernyataannya berbeda dari yang dahulu.

Mungkin kita, pada zaman yang sibuk dan riuh ini, sebenarnya tak memerlukan ide. Kita lebih mengutamakan dunia nonide, dan itu adalah dunia tindakan. ”Pada mulanya adalah perbuatan,” kata tokoh dalam *Faust*. Kita seakan-akan mengamini itu, dan segalanya kita sesuaikan dengan kehendak untuk bertindak dan berhasil. Para pemikir ingin jadi *man of action*.

Sartono Kartodirdjo, dalam ceramahnya di seminar pekan lalu itu, memperingatkan bahwa dalam posisi seperti itu, inteligensia berubah menjadi *true-believer*, ”sehingga tidak merasakan ambivalensi pada dirinya”. Mungkin itulah yang terjadi kini, ketika kita digerakkan oleh pemujaan kepada hasil dan *action* di mana-mana: kita menampik ambivalensi. Kita menyerbu tak sabar ke dalam ”ya” atau ”tidak”, hitam atau putih, untuk lebih mudah menyeruduk ke depan.

Ide, buah pikiran, kian lama kian terlepas dari proses berpikir. Ia memang punya kaki, seperti kata Koko. Ia menjalar, tapi ia kian rabun. Bergerak dalam kekalutan batin, ia hanya dibimbing oleh refleks semata-mata, atau oleh kekuatan-kekuatan gemuruh dari bawah-sadar kita: rasa marah, rasa takut, rasa curiga.

Mungkin sebab itu di zaman ini ada yang menduga bahwa ”ide”, yang lahir dari posisi *cogito* (aku berpikir)—seperti yang dibayangkan oleh para pemikir macam Descartes—jangan-jangan tak pernah ada. Yang ada hanya hasil asembling pelbagai unsur: kepentingan, niat berkuasa, dorongan biologis, bekas luka jiwa, dan sejumlah mimpi buruk.

Namun, apa arti akal budi, kalau begitu? Apa arti ”kebenaran”? Haruskah kita hidup dengan pandangan bahwa kebenaran adalah kekuasaan? Bahwa usaha mengemukakan suatu ”kebenaran” mau tak mau akan sama dengan usaha menguasai pernyataan lain?

Ah, saya mendengar banyak orang bicara kini, dan saya merasa bahwa akhirnya orang memang tak lagi yakin akan ”kemurni-

an” *cogito*. Proses berpikir seakan hanya dianggap bagian dari urusan kuasa-menguasai. Akal budi hanya dianggap suatu sosok palsu. Ide memang punya kaki, seperti kata Koko, tapi rasanya ia dianggap hanya semacam reptil yang berjalan dalam paya-paya kehidupan yang penuh lendir. Tak terlalu hebat, dan karena ia melekat di tanah tertentu, ia bukan juga sesuatu yang bisa universal. Sebab itu, barangkali biar saja manusia hidup dengan konflik pandangan yang tak usah dijembatani dan permusuhan yang kekal....

Namun, saya kira, Soedjatmoko bukan cuma percaya bahwa ide punya kaki, melainkan juga punya sesuatu yang bisa disebut ”roh”. Setidaknya manusia punya, dalam kata-kata Habermas, ”rasionalitas yang komunikatif”, dan punya harap.

Saya kira karena itulah para pembaru Indonesia, seperti disebut sejarawan Kuntowijoyo dalam seminar pekan lalu, membawa ”cita-cita kemajuan dan gerakan kebudayaan rasional”. Dan saya kira juga karena yakin akan adanya ”roll” dalam ide pula Dorodjatun Koentjoro Jakti menganjurkan agar kita lewat pada ”landasan kehidupan yang ditandai universalisme”, bukan ”primordialisme”. Sebab, ide punya kaki, sedang kaki tak punya ide.

Tempo, 2 Februari 1991

SADDAM

SADDAM hari-hari ini adalah Saddam yang bangun dari sejumlah luka dan sehimpun impian. Luka banyak orang dan impian banyak orang.

Menakjubkan bagaimana orang ini dengan cepat jadi pusat kebanggaan sejumlah besar orang Arab di Timur Tengah dan jadi buah bibir orang bukan Arab di wilayah yang bukan Timur Tengah. Apa yang telah dilakukannya, sebenarnya?

Ia bukan Gandhi, yang dengan dada terbuka, tanpa senjata, mengalahkan suatu kekuasaan kolonial. Saddam juga bukan Nasser yang, dengan tentara yang rombeng, berhasil mengambil-alih Terusan Suez dari penguasaan asing, dan mengembalikan satu rasa berdaulat yang selama ini hilang di tanah airnya. Saddam bukan pula Ayatullah Khomeini yang hanya dengan keteguhan hati, kealiman, serta karisma menggerakkan jutaan orang untuk menumbangkan sebuah kekuasaan yang angkuh. Saddam belum mencatat prestasi seperti itu. Kini pun ia sudah terancam gagal.

Maka, apa gerangan yang dilakukannya hingga ia jadi pahlawan jutaan orang? Jawabnya sederhana tampaknya: ia telah berani menantang Amerika Serikat. Ia telah bertahan.

Maka, hanya dalam beberapa belas hari, kita pun seperti memaafkan yang dilakukannya kepada orang Iran dan orang Kuwait. Kita tak ingin tahu lagi bagaimana Saddam yang sebenarnya. Kita tak amat peduli adakah alasannya untuk tak mau mundur itu tepat atau tak tepat. Bahkan mungkin kita tak prihatin betul terhadap beratnya beban pemimpin Irak ini sekarang dan bagaimana tragisnya nanti bila ia kalah.

Kita seakan-akan hanya ingin menciptakan, dari sosoknya, seorang jago. Dan segera Saddam pun jadi tinju kita yang besar,

kepalan dari rasa serba kalah, tertinggal, terdesak, terhina—perasaan-perasaan kita, ketika ”Selatan” berkonfrontasi dengan ”Utara”, ketika ”Timur” (atau khususnya ”Islam”) berhadapan dengan ”Barat”.

”Barat” memang sesuatu yang merisaukan—meskipun apa arti kata ini sebetulnya tak pernah dirumuskan secara persis. ”Barat” mengungguli kita, ”Barat” menghinakan kita, ”Barat” mau mengubah kita, bahkan ”Barat”, dalam kehendaknya untuk memahami kita, sama sekali tak pernah bisa mengerti kita.

Kerisauan ini memang bukan cuma kerisauan negeri Arab dan muslimin. Dalam sejarah kita menemukannya juga di Rusia, di Jepang, di Cina, di India. Kerisauan itulah yang dalam bentuk sekuler melahirkan nasionalisme, dan dalam manifestasi lain berupa ”nativisme” alias ”pribumiisme”. Di Timur Tengah, tempat agama Islam merupakan sendi yang kuat, orang juga bisa menyaksikan semangat serupa dalam apa yang sering dinamakan sebagai ”fundamentalisme”.

Semuanya adalah niatan untuk menegakkan kesejatian atau keotentikan diri. Semuanya seperti hendak menegaskan bahwa *kami* berbeda dari *kamu*.

Maka, kita pun sering dengar suara kemarahan yang murni—kemarahan bukan kepada kekuasaan yang sewenang-wenang, melainkan lebih kepada (untuk mengutip Fouad Ajami dalam *The Arab Predicament*) ”sikap bertekuk-lutut dalam budaya”, suatu *cultural surrender* kepada ”Barat”.

Tapi, kembali apa sebenarnya yang disebut ”Barat”? Ada yang mengidentikkannya dengan ”Kristen”. Di ujung abad ke-20 ini, pengidentifikasian itu rasanya tak kena lagi: ilmu dan teknologi yang tumbuh pesat di Eropa dan AS, yang sering jadi lambang kelebihan ”Barat”, justru berlangsung dari lingkungan yang pernah, atau masih, memutuskan diri dari agama apa pun. Maka, Eropa Timur serta Jepang juga menyaksikannya.

Tapi, bila ”Barat” tidak sama dengan ”Kristen”, apakah dia? Atheisme? Juga tidak: bahkan di mata uang logam Amerika ada kalimat ”*In God we trust*”.

Maka, barangkali ”Barat” adalah sesuatu yang tak dengan sendirinya berkait dengan soal beriman atau tak beriman. ”Barat” barangkali tak akan bisa kita rumuskan. Ia adalah ”si Lain”, yang hanya kita hadapi sebagai bujukan yang memikat tapi asing dan sekaligus ancaman yang besar tapi dekat. Di depan ”si Lain” itu kita seakan-akan diseret untuk bertaut dengannya, dan kita hampir tak bisa berbuat apa-apa.

Dulu sosok ”si Lain” itu mungkin pemerintah kolonial seperti Inggris dan Prancis. Kini pemegang rol itu adalah Amerika Serikat. Dan di dunia Arab di Timur Tengah, Amerika memang bisa menampilkan segala yang bunik: dialah protektor Israel, pelindung si kaya, pengisap minyak bumi, dan pembawa dekadensi.

Itulah yang dilihat, ketika Saddam Hussein tampil. Orang pun mengelu-elukannya, terkadang dengan kerinduan yang purba tapi laten, karena *al Za'im al Awhad*, sang Pemimpin yang Esa, telah datang.

Yang belum dipikirkan ialah bagaimana bila sang Pemimpin itu menang nanti: bisakah, setelah membebaskan kita dari ”si Lain”, ia juga akan membebaskan kita dari dirinya? Yang juga belum dipikirkan ialah bagaimana bila sang Pemimpin itu kalah nanti: tidakkah luka yang lama itu akan bertambah dalam, dan ”si Lain” akan tambah terasa menghina?

Tempo, 9 Februari 1991

TAHU

APAKAH yang diketahui orang Barat tentang Timur Tengah?

Di sebuah resepsi di Kairo, Februari 1955, Sir Anthony Eden menyapa Nasser dengan cara yang mengejutkan: ia menyapa pemimpin Mesir itu dalam bahasa Arab, dan ia berbicara tentang Quran dan puisi dan sastra setempat.

Tapi satu setengah tahun setelah malam jamuan itu, Eden juga—kali ini sudah jadi seorang perdana menteri—yang memutuskan untuk bersama Prancis dan Israel menyerbu Mesir.

Tampaknya, ia tak ingin melihat sebuah Mesir yang berani menasionalisasi Terusan Suez. Ia tak ingin melihat sebuah Mesir yang berubah, setelah revolusi yang dipimpin Nasser, dari kelompok yang membisu di bawah langit tua yang menjadi ajang nasionalisme yang baru dan gemuruh.

Mohammed Heikal, penulis terkemuka Mesir itu, menulis kemudian tentang Sir Anthony Eden: "Ada sesuatu dalam dirinya yang mirip dengan para perwira Inggris yang dulu suka duduk bersila bersama para syekh padang pasir dan bercakap-cakap tentang puisi dalam bahasa Arab yang sempurna."

Dengan kata lain, Eden memang tahu banyak tentang dunia Arab, tetapi dunia Arabnya adalah suatu suasana yang diabadikan di dalam foto-foto lama: pohon kurma, unta-unta, orang-orang Badui hidup keras di lengah alam—sebuah dunia eksotis yang langgeng dalam haribaan Kerajaan Inggris.

Bagi Heikal, itu sama sekali bukanlah arti sebenarnya dari konsep *mengetahui*. "Sungguh luar biasa bahwa sepanjang bertahun-tahun orang Inggris diam di Mesir mereka tak pernah lahu orang Mesir yang sebenarnya," tulisnya dalam *Nasser, The Cairo Documents*. Berjuta tentara Inggris lewat melintasi negeri ini

dalam dua perang dunia, tapi mereka hanya kenal dua kelas. Para opsir kenal para ningrat. Para keroco hanya tahu pelacur, tukang copet, penyemir sepatu, dan germo yang menghadang di jalan-jalan Kairo.

Itulah sebabnya, meskipun Eden berbicara bahasa Arab dan mengenal Quran dan puisi setempat, akhirnya ia melakukan kesalahan: ia tak melihat bangsa Mesir yang sebenarnya, yang bagi Heikal ialah mereka yang menyuarakan ketidakpuasan rakyat dalam demonstrasi-demonstrasi di depan Kedutaan Inggris. Bukan suku-suku Badui di gurun, tetapi suara abad ke-20 di kota-kota.

Maka, Eden pun meleset. Mesir diserbu, tapi Nasser tak jatuh. Justru dia sendiri yang tumbang dari jabatannya.

Apakah kemudian yang diketahui orang Barat tentang Timur Tengah? Apa artinya *mengetahui* ?

Berjuta dolar, beratus pakar, beribu buku telah ikut meramaikan studi-studi tentang Timur Tengah di pelbagai universitas Barat. Orang dulu menyebutnya sebagai "orientalisme". Tetapi tidakkah studi dan telaah itu—seperti dituduhkan Edward Said dalam *Orientalism*—hanyalah sebuah hasil fantasi Barat tentang Timur? Sebuah ungkapan ideologis semata-mata, yang tak ada hubungannya dengan realitas?

Bahkan, di dalam "orientalisme", seperti yang agaknya hendak dikemukakan Edward Said, tersirat suatu tindak kekerasan: kenyataan-kenyataan yang hidup telah diperkosa agar menyerah ke dalam konsep. Walhasil, "Orientalisme" meletakkan Dunia Timur sebagai *the Other* atau "Orang Lain" yang telah dibentuk secara paksa ke dalam sejumlah teori dan dipasangi mati dengan sejumlah predikat....

Sir Anthony Eden menyapa Nasser dalam bahasa Arab, dan ia mengatakan bahwa dulu, sewaktu muda, sebenarnya bercita-cita ingin jadi seorang Arabis. Sayang, politik mengimbaunya ke

jurusan lain, katanya kepada Nasser. Namun, jika kita memakai dasar kritik terhadap ”orientalisme” di atas, sebetulnya cita-cita Eden sama saja: ia ingin menaklukkan Dunia Arab dan membentuknya menjadi rumus-rumus yang sesuai dengan kepentingannya. Kalau tidak dengan ”konsep”, hal itu dilakukannya dengan mengirim pasukan....

Namun, hidup sebenarnya jauh lebih kaya ketimbang hasil studi ilmu pengetahuan. Tak semua pengetahuan tentang bangsa lain berarti suatu penaklukan. Jika semua usaha mengetahui ”Orang Lain” sama artinya dengan tindak untuk menguasai—dan sebab itu harus diharamkan—itu berarti orang harus membisu pasif di depan si ”Orang Lain”: kita tak mencoba punya konsep atau predikat apa pun tentang ”Orang Lain” itu, kita tak mencoba berpikir atau berpendapat apa pun tentangnya.

Akhirnya yang akan terjadi ialah sebuah kebisuan, sebuah samudera gelap yang membentang antara ”aku” dan ”engkau”. Seorang pemikir, yakni Jacques Derrida, menyebutnya sebagai ”kebisuan pralogis”, ”sebuah malam yang tak terbayangkan yang bahkan tak merupakan lawan kecerahan siang hari”.

Betapa nihilisnya. Tapi Tuhan pernah mengatakan bahwa manusia diciptakan berbeda-beda agar bisa saling mengenal. Tidakkah itu berarti kita masih punya harapan karena itu berarti mengetahui sebuah bangsa lain—Barat tentang Timur atau Timur tentang Barat—tak berarti selalu sama dengan memfitnahnya.

Tempo, 23 Februari 1991

RADIKALISME

KITA tak tahu nama apa yang diberikan kepada bayi yang lahir ketika Saddam Hussein kalah. Bendera putih di padang pasir, yang dilambaikan para prajurit Irak yang menyerah, kini terasa seperti kilatan mata pisau dalam mimpi yang buruk.

Yang tertikam adalah kebanggaan. Yang terpotong adalah harapan, yang kali ini bernama garis radikal.

Garis ini memilih bersikap patah arang daripada berkompromi. Garis ini juga sebuah tekad untuk melakukan kekerasan yang paling dahsyat dan menanggungkan penderitaan yang paling nyeri.

Bahwa radikalisme seperti itu ternyata punya daya pikat yang magis di Timur Tengah, agaknya itu memang bagian sedih dari abad ke-20 ini.

Ada yang mengatakan bahwa radikalisme itu lahir dari kekecewaan Palestina yang tak kunjung lerai, yang telah kehilangan harapan damai. Ada lagi yang mengatakan bahwa akar radikalisme itu ada dalam *psyche* dunia Arab, yang menyanjung sikap jantan, yang kagum kepada laki-laki yang bergerak dengan simbol *phallic* yang diacungkan ke langit: sepucuk bedil.

Tapi ada juga yang mengatakan bahwa radikalisme itu lahir dari sebuah penolakan yang mendasar: penolakan terhadap dunia luar, khususnya ”Barat”. Dan jika kita percaya kepada Claude Levi-Strauss, ahli antropologi yang termasyhur itu, penolakan itulah yang mendominasi dunia Arab. Sebab, di sanalah tampak jelas apa yang ia sebut sebagai ”intoleransi muslim”.

”Intoleransi” itu, menurut Levi-Strauss, punya dasarnya sendiri. Dan itu adalah kenyataan bahwa ”kontak dengan non-muslim menyebabkan orang muslim merasa gundah”. Tulis Levi-

Strauss dalam *Tristes Tropiques*, ”Cara hidup mereka yang provinsial bisa berlangsung terus, tapi senantiasa dalam ancaman dari gaya hidup yang lebih leluasa dan lebih luwes....”

Dalam ancaman itulah, menurut Levi-Strauss, ”satu-satunya cara” orang muslim untuk melindungi diri dari rasa ragu dan rasa terhina ialah dengan ”menegatifkan” orang lain. Namun, benarkah begitu? Benarkah Islam suatu sumber *negativisation*, dan dengan demikian jadi akar radikalisme Timur Tengah? Saya kira jawabnya mudah: Levi-Strauss tak membaca sejarah.

Sebab, sebenarnya agama ini justru tumbuh berkembang dalam kontak antara kaum muslimin dan kaum non-muslim: sejak awal riwayatnya, orang Islam mengakui kehadiran, dan bahkan bersedia menerima, kebudayaan-kebudayaan lain, yang datang terlebih dahulu.

Rasulullah bukan seorang yang hidup ibarat katak dalam tempurung. Di waktu muda ia telah berkelana ke negeri Syam, dan kemudian sebagai pimpinan umat ia mengadakan kontak dengan Roma dan Negus. Salah satu penggantinya, Umar, di abad ke-7 datang ke Yerusalem, merebut kota itu, tapi ia tak membumihanguskan apa yang ada di sana.

Cerita ini bisa ditarik panjang, sampai dengan Khalifah Al Ma'mun di Bagdad abad ke-4 yang bermimpi jadi murid Aristoteles, atau ke masa keemasan Spanyol ketika para cendekiawan Yahudi dipersilakan datang, dan diterima di percaturan filsafat. Cerita ini juga bisa diteruskan sampai dengan Iqbal yang menyerap filsafat Bergson atau Ali Syariati yang membaca eksistensialisme abad ke-20.

Memang tak selamanya demikian dari masa ke masa. Dalam sejarah yang panjang kita sering melihat proses tarik-menarik, antara dua hasrat yang bertentangan: di satu pihak hasrat menemui ”luar”, untuk menjelajah dunia yang lain, di lain pihak hasrat ”memurnikan” diri, tekad untuk menjaga ”keaslian”, dari penga-

ruh ”luar”.

Bahwa kini kecenderungan *negativisation* terasa menguat, dan hasrat menjaga keaslian atau ”otentisitas” semakin keras—dan akhirnya berbentuk radikalisme yang berkibar—itu tak lain karena memang ada hal-hal yang terasa sulit dielakkan oleh sebuah dunia ”non-Barat” (tak cuma Islam) dalam menghadapi keunggulan ”Barat”.

Salah satu yang sulit dielakkan ialah rasa terpojok. Rasa terpojok itulah yang dirasakan di dunia ”non-Barat”, ketika Irak di bawah Saddam Hussein dihujani bom tak putus-putusnya. Maka, ketika Saddam menjanjikan pecahnya ”ibu dari segala pertempuran” puncak dari radikalisme—ia pun diberi tepuk tangan, doa, dan pembelaan, terutama oleh rakyat banyak yang kini tampil ke panggung politik—rakyat yang justru tak pernah mencicipi apa hebatnya ”Barat” itu.

Kemudian kita tahu bahwa ”ibu dari segala pertempuran” itu tak terjadi. Radikalisme kembali meleset. Dan kita pun keburu pahit dan tak bertanya, mengapa ”Barat” kembali unggul, mengapa alternatif ”non-Barat” tak kunjung lahir secara meyakinkan.

Mungkinkah hari masih terlampau pagi? Tapi mungkin juga karena sebuah tafsir yang salah: ”Barat” pada akhirnya memang bukan Amerika atau Eropa, bukan Kristen atau Yahudi, melainkan sebuah ”gaya hidup yang lebih leluasa dan lebih luwes”, yang mengembangkan manusia dalam kemerdekaan, bukan manusia dalam rasa waswas dan ketakutan.

Tempo, 23 Maret 1991

RUNDUK

ADA sebuah pepatah Etiopia yang sebaiknya dibaca oleh orang yang sedang berkuasa: "Bila yang dipertuan agung lewat, petani yang bijak pun membungkuk dalam-dalam—dan dengan diam-diam mereka kentut."

Kentut: suara tak kentara yang meletup dari perut dengan bau yang *duilah* dan sangat tak sopan itu ternyata adalah cara para petani sebagai orang-orang yang ditundukkan—untuk menyelamatkan harga diri.

Dan itu adalah contoh yang paling gamblang bagaimana orang-orang yang tak berdaya menyanggah secara bersembunyi mereka yang kuat-dan-kuasa. Itu adalah contoh *a hidden transcript*, untuk meminjam istilah James C. Scott: suatu ungkapan yang tak segera diketahui, ketika yang menindas bertemu dengan yang ditindas.

Pada dasarnya, seperti diuraikan dengan gamblang oleh Scott dalam bukunya yang terbaru, *Dominion and the Arts of Resistance*, sebagian dari kontak antara si tertindas dan si kuasa berlangsung di atas sebuah panggung yang resmi.

Di panggung itulah suatu teater berlangsung, berdasarkan atas suatu naskah sandiwara yang disusun untuk konsumsi publik. Suatu *public transcript*, kata Scott. Dalam transkrip ini, sang dipertuan agung harus lewat dengan *uborampe* dan asesori keagungan. Dalam transkrip ini pula sang petani harus menyambutnya dengan terbungkuk-bungkuk. Dan tanpa kentut.

Jelas, bahwa naskah yang disusun oleh penguasa ini ingin memproyeksikan sosok kaum elite yang bertakhta menurut citra yang mereka kehendaki. Dan untuk itu, penting sekali berpenampilan yang impresif.

Hitler menyelenggarakan parade Nazi yang megah gemuruh,

dan mendirikan bangunan-bangunan Nazi yang menjulang. Ia tahu, bahwa orang tak bisa memerintah hanya dengan kekuatan. "Memang, kekuatan sangat menentukan," kata sang diktator, "tapi sama pentingnya dengan itu adalah mempunyai sesuatu yang bersifat psikologis, yang juga dibutuhkan oleh seorang pelatih hewan untuk bisa menguasai binatang yang dilatihnya. Mereka harus diyakinkan bahwa kitalah sang pemenang." Untuk meyakinkan bahwa "kitalah sang pemenang", kekuasaan tak cuma lahir dari ujung bedil, sebagaimana dikatakan Mao, tapi juga hidup dari berisik ideologi. Gembar-gembor ideologis inilah yang memberikan dalih—dan juga dampak psikologis—bahwa yang berkuasa memang layak berkuasa, yang tak berkuasa memang tak layak berkuasa.

Tapi bisakah itu tercapai? Bisakah, tercapai sepenuhnya? Kesalahan para penguasa—dan juga sebagian ahli ilmu politik—ialah bahwa mereka cuma memfokuskan pandangan pada *public transcript*: apa yang tampak di panggung.

Mereka melihat bahwa bila di suatu negeri tak tampak ada oposisi, tak tampak ada pers yang berani, tak tampak protes atau keluhan keras, maka itu berarti golongan yang berkuasa telah berhasil: mereka berhasil menciptakan stabilitas masyarakat, atau mereka berhasil melahirkan orang-orang (terutama pers?) yang pengecut dan cepat puas. Dalam suasana itu terjadilah apa yang disebut oleh Antonio Gramsci sebagai "hegemoni": kemampuan golongan yang menguasai untuk meyakinkan golongan yang dikuasai, bahwa membangkang adalah suatu dosa besar.

Tapi bagi Scott, seperti yang sudah dikemukakannya dalam bukunya yang terdahulu, *Weapons of the Weak*, kesimpulan semacam itu tak berdasarkan gambaran yang lengkap. Kita harus juga melihat yang disebutnya sebagai "infrapolitik" yang dijalankan oleh kelompok-kelompok yang tertindas. Kita akhirnya akan melihat bahwa hanya di sel-sel penjara tertentu bisa berlang-

sung suatu kekuasaan yang sama sekali tanpa pembangkangan.

Sebab ”infrapolitik” tak lain adalah bentuk perlawanan yang merunduk, yang tersamar dan tak mau menyandang nama, yang melintas di depan umum tetapi dibuat sedemikian rupa sehingga punya makna ganda—dan sebab itu tak dengan segera dibabat mati. Di Indonesia, orang mungkin akan menyebut ”infrapolitik” yang tak mau konfrontatif dan terang-terangan itu sebagai ”cara Jawa”, tetapi sebenarnya cara seperti ditunjukkan Scott, dipakai di mana saja.

Para hamba yang menjalankan titah dengan mengulur waktu, para gelandangan yang menduduki tanah sebagai penghuni liar, para petani yang mendiami hutan lindung, para pemakai jalan yang tak berdisiplin lalu lintas—agaknya itulah contoh-contoh ”infrapolitik” yang sering tak disadari sebagai ”politik”-nya orang-orang yang merasa tak punya hak.

Sebab itu agaknya kita perlu dengar ucapan Vaćlav Havel, yang menyaksikan bagaimana sebuah kekuasaan yang tampaknya kukuh mendadak tumbang di Cekoslowakia: ”Masyarakat adalah seekor hewan yang sangat misterius.... Tak seorang pun di antara kita yang tahu akan semua kemungkinan yang tidur lelap dalam roh penduduknya.”

Tempo, 30 Maret 1991

JAWARA

SEORANG teman melucu, dalam bahasa Inggris: *The real heroes in Indonesia today are the Hero supermarkets*. Dan orang-orang yang terlalu serius tak mau ketawa.

Seperti umumnya humor, lelucon itu melebih-lebihkan. Dan seperti umumnya humor, ia mengandung sedikit kekurang-ajaran. Tapi benarkah ia mencemooh kita, orang Indonesia di tahun 1991, yang mengenal kata ”hero” sebagai yang hampir identik dengan sederet supermarket?

Kita tahu, zaman berubah. Juga pilihan kita tentang jenis *cultural hero*. Seandainya menjelang Lebaran ini Anda datang ke pelbagai kaki lima yang riuh, lalu Anda bertanya, siapa gerangan yang bisa dianggap jagoan: orang yang besok menyediakan cukup gula dan kain murah, atau orang yang besok menyatakan perang terhadap neo-kolonialisme—rasanya jawabannya bakal jelas. Hari ini, orang bisnis telah jadi seorang protagonis. Kita baca saja majalah seperti *Eksekutif* dan *Swa*. Di sana nama Tanri Abeng, Peter Gontha, Aburizal Bakrie, Soegeng Sarjadi, Liem Sioe Liong, Ciputra, Eka Tjipta Widjaja, dan lain-lain tampil dalam tata warna yang kemilau. Profil mereka ditampilkan. Umur, hobi, interior ruangan kantor, anak istri, bahkan cara bicara dan pilihan dasi, dikisahkan dengan cermat. Kita tak lagi cuma terkesima kepada Sarengat, Rudy Hartono, Rendra, Arief Budiman. Kita sekarang melihat bahwa setelah bertahun-tahun orang bisnis sembunyi dari mata publik, ia jadi selebritas—dengan segala daya pikat dan kemampuannya menimbulkan iri.

Perlahan-lahan, kita masuk ke dalam sejumlah penilaian yang dulu tak ada. Berabad-abad yang silam, lingkungan sosial dan ekonomi kita melahirkan suatu budaya yang menaruh ”pedagang” dalam kasta yang tidak luhur. Dan beratus tahun lamanya

pula kita—apalagi di Jawa Tengah, di mana para priayi mendengar petuah *Wulangreh* dari mulut ke mulut—cenderung mencurigai ”orang yang berhati saudagar”.

Di abad ke-20, ironisnya, sikap priayi terhadap ”saudagar” itu bertaut dengan ideologi baru yang sebenarnya berangkat dari kaum antipriayi. Di abad ke-20, ”saudagar” jadi unsur yang hampir sama nistanya dengan setan kapitalisme itu sendiri. Apalagi kebanyakan mereka toh ”keturunan asing”, sementara kekayaan mereka menyakitkan hati—karena tak kunjung teraih oleh sebagian besar masyarakat kita.

Dan dari sanalah sosialisme memikat. Dari sana pula birokrasi menerakan stempelnya, sejak berdirinya Republik, ke hampir semua perilaku ekonomi—meskipun etatisme yang murni sebenarnya tak pernah terjadi di Indonesia. Dari sana pula sering terdengar petuah yang serius tapi percuma, ”para pedagang *mbok ya* jangan cuma cari untung....” Di hari-hari itu, orang bisnis belum lagi jadi sang protagonis, apalagi *cultural hero*. Ia cuma jadi sosok yang bikin waswas.

Kini semua itu seperti telah jadi sebuah masa lalu yang agak lekas terpendam. Glamor yang kini melekat pada kalangan bisnis ini agaknya memang tak terelakkan. Orang dengan bersemangat bicara tentang ”pertumbuhan ekonomi”, ”privatisasi”, ”debirokratisasi”. Angin datang semerbak dari ekonomi ala Reagan dan Thatcher. Badai menggebuk pelbagai sistem sosialis. Dan orang mengelu-elukan datangnya *businessmen*, sang jawara.

Sebagian bahkan berharap bahwa dari mereka nanti, insya Allah, akan lahir para penyangga demokratisasi. ”Kelas menengah” dengan cepat jadi tumpuan harapan perubahan—bukan petani miskin, bukan proletariat, bukan birokrat, bukan militer. Dan jika ditanya kenapa, kita pun kembali mendengar argumen klasik yang diuraikan Albert O. Hirschman dalam *The Passions and the Interests*: argumen di Barat di abad ke-17, yang menyambut kapi-

talisme menjelang kemenangannya.

Dalam argumen ini—dan Montesquieu adalah salah satu pendukungnya—dikemukakan bahwa semangat dagang akan membawa *douceur*, ”kelemahlembutan”. Semangat dagang akan mendorong perdamaian, ketertiban, dan keteraturan. Dan ketika pertumbuhan ekonomi tampak, para penguasa politik pun, untuk kepentingan mereka sendiri, akhirnya akan enggan berbuat sewenang-wenang, mengguncang ini dan itu. Mereka takut bila kesejahteraan yang terjadi dari perdagangan itu akan terkacau.

Montesquieu memang benar—sampai taraf tertentu. Bisnis, yang banyak dilakukan dengan negosiasi, kepercayaan, dan perjanjian, memang memerlukan suatu atmosfer kepastian. Itu juga kepastian hukum tentang hak milik, tentang utang-piutang, dan lain-lain perjanjian.

Namun, kepastian itu saja belum tentu mendorong demokratisasi, bila tak disertai lembaga-lembaga hukum yang bersih, terbuka, dan adil: di mana setiap orang—petani kecil yang tanahnya terancam digusur, buruh miskin yang hak-haknya dilanggar berdiri sama sederajat dengan sang jawara, ”sang saudagar”, dan tak terus-menerus dikibuli.

Tempo, 6 April 1991

DI TIMUR

TAHUN 1945 adalah tahun ketika orang sibuk, bersiap, bermimpi, tentang perubahan. Di belakang mereka: malam pekat orang terjajah. Di depan mereka: fajar menyingsing. ”*Di Timur matahari, mulai bercahya*...,” kata sebuah lagu W.R. Supratman, yang ditulis beberapa tahun sebelumnya, membayangkan apa yang akan terjadi. Dengan optimisme.

Maka, masa itu memang masa harapan. Sebuah pertemuan para pemimpin masyarakat Indonesia merancang sebuah bentuk bagi Indonesia yang sedang akan merdeka. Jika kita baca kini hasil notulen pertemuan Mei-Juni 1945 itu, yang dikumpulkan oleh Muhammad Yamin, dapat kita lihat bahwa salah satu eksponen optimisme besar itu adalah seorang ahli hukum yang tampaknya cukup disegani: Soepomo.

Kelebihan Soepomo bukan hanya karena ia seorang ahli hukum profesional di antara para politisi yang berkumpul hari itu. Soepomo juga seorang ahli hukum adat: ia punya apresiasi yang besar terhadap apa yang ”asli Indonesia”—yang ”Timur”. Artinya, ia bisa mengibarkan apa yang sangat penting dikibarkan dalam pagi harinya nasionalisme itu: rasa bangga bahwa kita tak kalah dari ”Barat”.

Maka, ”Timur”-nya Soepomo adalah Timur yang indah. Dan ”Barat”, bagi Soepomo—seperti anggapan para pemikir politik Indonesia sebelumnya—adalah lingkungan budaya yang memakai ”individualisme”. Di situlah berkecamuk keserakahan, pertentangan antaranggota masyarakat, penguasaan oleh segelintir orang kuat atas masyarakat umumnya, kapitalisme, imperialisme, dan seterusnya, dan seterusnya....

”Timur”, sebaliknya, bercirikan ”kekeluargaan”. Di ”Timur” tak ada keserakahan. Tak ada pertentangan antar-anggota ma-

syarakat. Tak ada penguasaan oleh segelintir orang kuat atas masyarakat umumnya. Di "Timur", orang besar, atau sang pemimpin, "bersatu jiwa dengan rakyat seluruhnya". Dalam salah satu pidatonya di tahun 1945 itu, Soepomo mengatakan, "Semangat kebatinan, struktur kerohanian dari bangsa Indonesia bersifat dan bercita-cita *persatuan hidup*, persatuan kawulo dan gusti...."

Benarkah Soepomo? Bagi saya, kesimpulannya hanya berdasarkan serangkaian teks, yang mengatur ketentuan mana yang *harus* dilakukan dan mana yang *jangan* dilakukan. Dengan kata lain, ia mengabaikan kenyataan sejarah, bahwa adat asli yang mencerminkan "struktur kerohanian" bangsa kita itu pada hakikatnya juga hasil suatu proses perkembangan sosial. Bukan mustahil dalam proses itu berlangsung pelbagai konflik kepentingan antara pelbagai kelompok masyarakat.

Soepomo tak bisa melihat bahwa masyarakat kita—seperti masyarakat yang mana pun—juga mengandung sengketa dalam dirinya. Setidaknya antara pihak yang berkuasa dan tidak. Soepomo mengabaikan sejarah pelbagai pemberontakan petani yang meletus di Jawa di sekitar awal abad ke-20. Ia juga mengabaikan adanya konflik sosial dalam Perang Padri, kesewenang-wenangan penguasa menjelang Perang Diponegoro, kezaliman Amangkurat, benturan elite pribumi dalam Perang Aceh, dan lain-lainnya.

Yang lebih menakjubkan ialah bahwa ia, yang menganggap sistem "totaliter" sebagai sistem yang baik, di pertengahan tahun 1945 itu masih memuji Naziisme Hitler: baginya, "pikiran nasional sosialis" adalah "cocok dengan alam pikiran ketimuran".

Pada pertengahan 1945 itu Soepomo rupanya tak melihat betapa payahnya meninjau asas "kekeluargaan" dalam diri Amangkurat, Hitler, dan kekuasaan Dai Nippon di Asia.

Namun, agaknya, ini termasuk dalam demam di-Timur-matahari. Soepomo lebih tertarik kepada mitos yang menghibur, yang menceritakan keluhuran, ketimbang sejarah yang menceri-

takan cacat dan kebusukan. Ia lebih tertarik kepada *Das Sollen*, apa yang sebaiknya, dan mencampuradukkan itu dengan *Das Sein*, apa kenyataannya.

Maka, ketika ia berkata bahwa para pemimpin Republik Indonesia kelak ”harus bersatu jiwa dengan rakyat seluruhnya” ia lupa bahwa yang *harus* belum tentu bisa dijadikan asumsi.

Bagaimana kalau nanti para pemegang kekuasaan negara itu sewenang-wenang terhadap hak-hak rakyat? Ah, tak mungkin, begitulah kurang lebih argumen Soepomo. Maka, ia pun menolak usul Bung Hatta, agar beberapa hak rakyat, misalnya hak menyatakan pendapat, dicantumkan dalam Undang-Undang Dasar. ”Pertanyaan yang mempersoalkan bagaimana halnya kalau hak seseorang untuk bersidang dilanggar oleh pemerintah, sebetulnya berdasar atas kecurigaan terhadap negara...,” kata Soepomo mengecam Hatta. ”Dengan kata lain, itu suatu pertanyaan yang individualistis.”

Dengan kata lain, Negara tak boleh dicurigai, Pemerintah tak boleh disyakwasangkai, dan soal hak-hak rakyat, percayalah, kita semua satu keluarga....

Tahun 1945 memang tahun yang tak akan bisa terulang.

Tempo, 13 April 1991

EMBIK

SEORANG penjual buah memasang sebuah poster di kedainya: ”Buruh Sedunia, Bersatulah!” Adakah ia seorang komunis? Adakah ia seorang warga negara yang patuh?

Kita tidak tahu. Penjual buah itu mungkin tak pernah ada. Kalaupun ada, ia seorang Cekoslowakia, barangkali tinggal di sebuah sudut jalan di Praha. Ia muncul dalam sebuah tulisan Vaćlav Havel, *Kekuasaan Orang-Orang yang Tak Berkuasa*, yang ditulisnya ketika ia masih seorang sastrawan pembangkang, yang berkali-kali kena tindak, dulu ketika ia belum jadi presiden republik.

Havel juga hanya menyebut sang penjual buah sebagai contoh: jenis manusia yang lazim hidup dalam sebuah sistem ”pasca-totaliter”—sebuah sistem sonder demokrasi, tapi juga tanpa kediktatoran yang lazim.

Dalam sistem itu, yang berjalan adalah kompromi-kompromi otomatis. Si penjual buah memasang poster itu tak dengan sendirinya, karena yakin bahwa buruh sedunia perlu bersatu. Ia hanya melakukan itu karena orang lain melakukannya—seperti seorang camat nun di sudut Aceh atau Irian memasang slogan *Visit Indonesia Year 1991*, tanpa harus yakin bahwa turisme sangat penting bagi hidupnya dan masyarakatnya.

Sebab itu, adalah bagian dari ritual kepatuhan yang sudah digariskan oleh pihak ”atas” atau oleh tekanan orang sekitar. Maka, si penjual buah tak peduli apa sebenarnya makna kalimat dalam poster itu. Ia hanya mengembik lantaran ia merasa begitulah adat hidup di kandang kambing—hingga ia pun, secara pelan-pelan, mentransformasikan diri jadi kambing.

Ia takut untuk jadi lain-dari-yang-lain, jadi kontroversial, nyentrik, *ndugal* dan tak patuh. Pesan ”Buruh Sedunia, Bersatu-

lah!" bukannya ia tujukan kepada para buruh yang kebetulan belanja di kedainya—sebagaimana halnya pesan *Visit Indonesia Year 1991* yang dipasang di dusun Aceh (dalam bahasa Inggris, tentu) tak ditujukan kepada turis, apalagi penduduk setempat. Isi kalimat dalam poster itu tak penting. Sebab, pesan yang sebenarnya dari poster itu adalah kehadirannya itu sendiri. Ia semacam isyarat.

Jika diterjemahkan dalam kata-kata, isyarat itu berbunyi, (dalam kala-kata Havel): "*Saya, penjual buah XY, tinggal di sini dan tahu apa yang harus saya lakukan. Saya berbuat menurut cara yang diharapkan dari diri saya.... Saya patuh dan sebab itu saya berhak untuk tidak diganggu.* "

Tapi mengapa isyarat harus disusun sebagai isyarat? Mengapa poster di kedai buah itu tak berbunyi, "*Saya takut dan sebab itu taat penuh*"? Dalam analisa Havel, seandainya poster itu berbunyi demikian, sang penjual buah tak akan bisa bersikap acuh tak acuh kepada isi kalimatnya. Seandainya poster itu berbunyi demikian, si penjual buah akan merasa malu, sebab, kata Havel, "Ia juga seorang manusia dan karenanya punya harga diri."

Agar rasa malu itu tak terbit, isyarat pun dipilih. Juga penting: teksnya setidaknya bisa memberi peluang bagi si penjual buah untuk membela diri. Misalnya, dengan mengatakan, "Apa salahnya, *sih*, bila buruh sedunia bersatu?"

Dengan demikian, poster itu menolong si penjual buah untuk menyembunyikan betapa rapuh dasar kepatuhannya. Ia bukan saja takut terhadap tilikan orang lain, tapi juga terhadap saat ketika ia mawas dirinya sendiri. Ia ingin mengenakan sesuatu yang lebih hebat ketimbang sekadar perisai. Lebih hebat dari sekadar kedok. Ia ingin pakai sesuatu yang luhur, yang sebenarnya baju zirah gemerlap. Dan itu, menurut Havel, adalah ideologi.

Di depan tilikan hati nurani, ideologi berfungsi sebagai dalih. Ideologi menyediakan suatu ilusi, bahwa sistem yang berlaku itu

”selaras” dengan tertib hidup alam semesta dan manusia. Ilusi itu dipegang baik oleh yang mendukung sistem maupun yang jadi korban sistem itu.

Maka, justalah yang menopang permukaan yang rata dan rapi itu. Dan sistem yang ditegakkan di atas permukaan itu pun berusaha agar justa itu tak retak sedikit pun. Sang sistem takut ambles.

Sebab, apa gerangan yang bakal terjadi seandainya si penjual buah menulis pada posternya, terus terang, *Saya takut dan sebab itu berpura-pura taat*?

Guncangan akan timbul. Biarpun si penjual buah itu kerempeng dan tak berwibawa, ucapannya akan tiba-tiba memberikan alternatif yang selama ini disingkirkan—sebuah alternatif yang pada hakikatnya cocok dengan batin orang banyak: batin yang tak ingin bohong terus-menerus, tak ingin jadi kambing terus-menerus. Batin yang merindukan bahwa embik harus diganti dengan sesuatu yang lebih sesuai dengan martabat manusia.

Maka, benar seperti yang dikatakan Havel, ”Di bawah permukaan rapi kehidupan dalam kebohongan, tertidur lapisan hidup yang tak tampak”. Di sana bersembunyi sikap terbuka untuk mengakui kebenaran. Dan di sanalah hidup batin orang-orang yang tak berkuasa, tak berkekuatan.

Tempo, 20 April 1991

YAYATI

BEBERAPA hari setelah jenazah Pandu diperabukan, permaisurinya, Kunti, memanggil kelima anaknya agar datang ke ruang semadi di bagian timur puri besar Hastina.

Dalam kamar itu, di atas lantai batu, pada permadani dari kulit kijang yang putih, duduk seorang tua. Ia adalah Wyasa, begawan sepuh yang kadang-kadang mampir ke istana—dan selalu diperlakukan dengan sangat takzim oleh siapa pun, sebelum ia segera pergi lagi entah ke mana.

Resi tua itu tak berbaju. Tubuhnya yang kurus, meskipun tak sepenuhnya mengeriput, hanya bertutup kain putih yang diikat dengan sabuk akar. Seutas tali merah yang lusuh menyatukan ujung ubannya di ubun-ubun.

Di sampingnya bersila Widura, pembantu dekat keluarga istana yang sudah dianggap sebagai penasihat resmi. Di sebelah Widura tampak tubuh jangkung Bisma, pangeran setengah umur yang jadi pelindung anak-anak itu. Di sebelah kiri Bisma duduk Destarastra, paman mereka yang buta, yang untuk sementara memegang tampuk kekuasaan.

Dengan suaranya yang lunak. Widura menyuruh anak-anak Pandu itu duduk. ”Hari ini Resi Wyasa akan berbicara kepada kalian,” katanya. Lalu ruangan itu sepi.

Anak-anak itu merunduk. Hanya Bima, waktu itu umurnya baru 11 tahun, yang menatap ke orang tua itu. Ia sudah beberapa kali menyaksikan Resi Wyasa datang dan pergi setelah berceramah di ruang semadi, tapi baru kali ini ia melihatnya dari dekat. Apa gerangan yang akan dikatakannya?

Seakan-akan menjawab, Wyasa tiba-tiba berkata, ”Saya akan menceritakan kepada kalian, para putra Pandu, tentang Raja Yayati, salah satu pendiri dinasti ini.”

Wyasa sebenarnya bukan seorang juru cerita yang pintar jika kita dengarkan bagaimana ia berkisah siang itu kepada anak-anak Pandu. Isi ceritanya memikat meskipun apa yang ingin di-isyaratkannya dalam cerita itu agak membingungkan siapa pun.

Wyasa bercerita tentang perkawinan antara Raja Yayati dan Dewayani, anak brahmana yang cantik yang ia temukan terpuruk dalam sebuah parit yang dalam di hutan. Dalam cerita ini diki-sahkan pula bagaimana Dewayani mendesak Yayati kawin, dan bagaimana akhirnya raja muda itu menurut.

"Yayati adalah seorang yang baik hati," kata Wyasa. "Tapi tak ada orang yang baik hati yang tanpa kelemahan tertentu. Ia semula menampik desakan Dewayani putri brahmana itu, untuk kawin, tapi kemudian meluluskannya—meskipun ia tahu itu tak diizinkan oleh adat. Dan setelah beberapa tahun ia hidup dengan Dewayani yang keras hati itu, ia diam-diam mengawini juga Sarmista, anak raja yang pernah membuat amarah Dewayani, tapi yang kemudian bersedia mengabdi kepada Dewayani sebagai dayang-dayang."

Karena perkawinan gelap itu, Raja Yayati pun dikutuk oleh Begawan Sukra orang tua Dewayani, dengan kutuk-pastu yang dahsyat: raja yang baru berusia 43 tahun itu akan segera jadi orang tua renta. Mendengar itu, Yayati pun gementar. Ia memohon ampun.

Akhirnya Resi Sukra mafhum bahwa apa yang dilakukan Yayati tak cuma berarti nafsu berahi. Di dalamnya ada kehendak mengasihi Sarmista, anak raja yang rela jadi dayang-dayang itu. Sukra pun meringankan kutuknya, dan menghibur raja yang malang itu: "Paduka akan memperoleh kembali usia Paduka bila ada orang muda yang mau menukar ketuaan Paduka dengan umurnya."

Syahdan, Baginda Yayati pun meminta agar salah satu anaknya mau bertukar usia dengan dia. Si bungsu bersedia: "Tugas

Ayahanda adalah memimpin kerajaan ini. Tugas hamba berkorban untuk seorang bapak dan untuk kerajaan ini." Dengan itu Yayati pun berhasil kembali ke usia muda, sementara anak bungsunya jadi makhluk yang tua renta.

"Tahukah, anak-anak Pandu, apa yang dilakukan Raja Yayati?" tanya Wyasa. "Yayati tak hanya menggunakan usia mudanya yang kembali itu untuk tugas kepemimpinan, tapi juga menghabiskan waktu di Taman Kubera menikmati perempuan. Ia mengatakan semuanya berguna, dan hidup hanya sebentar. Ia telah mengalami bagaimana rasanya kefanaan, jadi tua."

Di situ Wyasa berhenti. Ia mendadak bangkit, memohon diri, dan keluar. Seperti biasa, tak seorang pun tahu ke pertapaan mana ia pergi. Yang diketahui Widura dan Bisma ialah bahwa kisah Yayati tak diselesaikannya. Dalam riwayat diketahui bahwa akhirnya Yayati insaf: nafsu dan usia muda pun ada batasnya.

Tapi kenapa Wyasa tak menyelesaikan itu? Kenapa pula ia memilih cerita itu untuk para Pandawa yang masih remaja? Pikiran ini melintas di kepala Widura. Ia akhirnya cuma bisa menduga: mungkin Wyasa bukan bercerita kepada si lima bocah. Ia berpesan kepada Destarastra.

Tapi Destarastra hanya diam. Ia seakan-akan tak bersalah, dan tak bisa bersalah, karena kebutaannya dan karena ia merasa diri orang yang sementara.

Tempo, 27 April 1991

SRIKANDI

SETELAH sadar bahwa ia telah membunuh Bisma dalam pertempuran sore itu, Srikandi pun menghilang. Tak banyak orang melihatnya, ketika prajurit rupawan yang tangkas itu turun dari keretanya, lalu berjalan menuju ke sebuah kemah di sudut utara Kurusetra, di dekat bukit. Tak ada yang tampaknya peduli.

Semua orang berhimpun dekat tubuh Bisma, kesatria tua yang gugur itu. Sore segera jadi senja yang muram. Para Pandawa, yang seharusnya bergembira karena panglima pasukan musuh itu gugur, ikut murung. Bisma, bagaimanapun, adalah moyang mereka sendiri. Mereka menghendaki ia kalah, tapi mati? ”Bisma,” kata pangeran sulung Pandawa, Yudistira, seperti kepada dirinya sendiri, ”adalah sesuatu yang mulia, dan akhirnya ia juga hilang di tengah nafsu kita yang berkecamuk di medan ini.”

”Ya,” kata Arjuna sedih, ”Bisma mati. Kita, semua, akhirnya kalah.”

Di kemah yang tak berbendera itu, Srikandi mengganti pakaiannya yang penuh cipratan darah, lalu membasuh paras dan rambutnya. Sejenak ia memandang ke cermin. Adakah ia bangga? Adakah ia kecewa? Adakah ia menyesal dan ikut murung? Ia sendiri tak tahu.

Ia telah banyak mendengar cerita tentang keluhuran hati orang yang dibunuhnya di medan tempur tadi. Ia ingat sesaat sebelum melepaskan anak panahnya ke bagian leher lelaki tua yang gagah yang dihadapinya itu: ia tak tahu ia akan menumbangkannya. Ia hanya tahu satu kemungkinan lain: bahwa dialah yang akan tewas.

Adakah orang akan bersedih, adakah kedua kubu akan murung, seandainya dia yang mati, dan bukan Bisma? Tidak. Arju-

na, yang pernah berbagi cinta dengannya, mungkin akan merunduk. Tapi kehilangan? Lelaki itu, di peperangan itu, akan lebih mengkhawatirkan nasib anak-anaknya yang ikut bertempur, juga saudara-saudaranya yang harus mati membunuh atau dibunuh. Bagaimana Arjuna akan sedih untuk kematiannya?

Srikandi meletakkan tubuhnya yang capek di pembaringan di sudut kemah yang lengang itu. ”Aku telah menyelesaikan tugas,” katanya dalam hati. ”Tapi tugas untuk apa akhirnya, aku tak tahu.” Ia mencoba memejamkan mata.

Bisma. Ia telah mendengar bagaimana lelaki tua itu—ketika masih sebagai seorang pangeran muda dengan nama Dewabrata—melakukan sumpah yang berat tapi agung: ia rela melepaskan takhta meskipun ia putra mahkota. Ia rela demikian agar ayahnya, Baginda Santanu, bisa berbahagia menikahi seorang permaisuri baru, Satyawati. Dewabrata bahkan rela bersumpah tak akan menikah seumur hidup, agar anak cucu Satyawatilah yang akan meneruskan takhta Santanu.

”Bisma, Bisma, Bisma”, konon demikianlah gaung suara di langit, ketika pangeran muda itu mengucapkan kesediaannya berkorban yang sedemikian besar itu. Konon, pelbagai kembang harum secara ajaib berjatuhan: seakan alam semesta ikut menyambut datangnya seseorang yang mengucapkan sebuah sumpah yang berat dan suci.

Srikandi menghela napas. Ia telah membunuh sebuah teladan keluhuran hati, ketika keluhuran hati sedang diinjak oleh rasa gagah dan kekerasan. Keluhuran untuk apa? Tiba-tiba ia teringat cerita yang pernah dikisahkan kepadanya, yang pernah begitu menyedihkan hatinya: cerita tentang Amba.

Amba, putri dari Kasi. Bukankah Bisma yang telah menyebabkan Amba menderita? Bismalah yang merenggutkan Amba dari percintaannya dengan Pangeran Salwa. Hari itu Bisma telah mengalahkan semua pangeran peminang tiga putri negeri Kasi,

dan memboyong ketiganya Amba, Ambika, dan Ambalika—ke Hastinapura. Bukan untuk dirinya sendiri, tentu, karena ia telah bersumpah untuk tak akan kawin, melainkan untuk adik tirinya, Wicitrawirya, yang akan dinobatkan.

Tahukah Bisma betapa pedihnya hati Amba harus terenggut dari kekasihnya, Salwa? Ya, Bisma tahu. Amba menceritakan perasaannya yang sebenarnya kepada lelaki yang pendiam itu. Dan Bisma memang akhirnya mengirim kembali gadis itu ke tempat kekasihnya di Saubala. Tapi semuanya telah telanjur. Pangeran Salwa merasa telah kalah dan dipermalukan. Dan ia menampik kedermawanan Bisma.

Dan Amba, Amba yang setia itu terkatung-katung. Ia lari ke dalam hutan. Enam tahun lamanya ia bersembunyi, sakit, menua, dan menyadari: pada akhirnya ia hanya sebuah obyek.

Bisma hanya mengasihaninya, tapi lelaki itu telah menghancurkan dirinya. Dengan keagungan jiwanya yang termasyhur.

Bisma, Bisma, Bisma. Keagungan itu untuk apa akhirnya? Ah, mungkin perang besar ini tak akan terjadi, dan keluarga Barata tak akan terpecah jadi Kurawa dan Pandawa, seandainya Bisma dulu tidak terbujuk oleh rasa rela berkorban. Bukankah ia ikut bersalah dalam tragedi besar ini, hanya karena ia ingin menyenangkan hati seorang ayah yang telah tua, Raja Santanu? Haruskah rasa hormat, cinta, dan utang budi kepada seseorang meninggalkan kewajiban dalam sejarah?

Srikandi menghela napas kembali. Bisma, Bisma, Bisma. Di luar sana, di Kurusetra, turun gelap. Ada tampak cahaya api pembakaran. Api perkabungan. Bukan kemenangan.

Tempo, 11 Mei 1991

CEMAS

BERABAD-ABAD yang lalu ada seorang yang cemas terhadap demokrasi. Namanya Sokrates. Hidup di abad ke-5 sebelum Masehi, di Kota Athena yang waktu itu mengizinkan orang bicara bebas, Sokrates justru melihat bencana apa yang akan terjadi ketika setiap orang punya cukup kebebasan.

Demokrasi memberikan hak kepada tiap orang untuk bicara dan berbuat sekehendak hatinya. Maka, rezim atau *politeia* semacam ini tak mengutamakan pengendalian diri. Dalam demokrasi, kata Sokrates, orang bebas menampik untuk diperintah atau memerintah. Segala aturan terbalik: si bapak bertingkah seakan-akan dia si anak, si guru takut murid, dan si murid tak mengacuhkan si guru. "Bahkan keledai dan kuda pun tak mau minggir bila ketemu manusia."

Sudah tentu Sokrates melebih-lebihkan "kegilaan" demokrasi: ia mengucapkan semua itu di depan Adeimentos yang tidak suka humor. Sebab, Sokrates toh tahu bahwa demokrasi di Athena punya aturannya sendiri. Bukti nyata ialah bahwa demokrasi ini juga yang menangkap Sokrates dan menghukumnya mati, dengan tuduhan, seperti dikemukakan dalam *Pengadilan Sokrates* I. F. Stone, filosof itu terlibat dengan orang-orang yang mengancam demokrasi.

Tetapi di balik cemoohnya yang berlebihan, Sokrates memang tetap lebih menghargai aristokrasi ketimbang demokrasi. Dalam pengertian Sokrates, aristokrasi adalah rezim yang diarahkan ke kebaikan dan kebajikan. Yang berkuasa bukan sembarang orang, melainkan para filosof. Dan di bawah kekuasaan mereka ini, (tak jelas benar bagaimana mereka dapat sampai berkuasa, sebab ini cuma teori, bukan sejarah) kebebasan tak diumbar seperti nafsu.

Rasa cemas Sokrates, rasa gamang melihat kebebasan orang banyak, memang tak mudah diabaikan. Juga berabad-abad kemudian.

Di Beijing, beberapa hari yang lalu, saya mendengar seorang berkata, "Apa yang terjadi setelah demokrasi meledak di Eropa Timur membuat kami berpikir tentang akibat kebebasan."

Ia bukan seorang anggota Partai Komunis. Ia seorang cendekiawan. Ia tahu apa yang terjadi setelah di Tiananmen, setahun yang lalu, sejumlah demonstran ditembaki tentara. Gerak-gerik rakyat kembali diawasi. Hak menulis bebas diperciut, dan hak berkumpul, kecuali untuk indoktrinasi, jadi nol. Tapi cendekiawan setengah baya di depan saya itu telah melihat, lewat siaran TV, bagaimana kebebasan yang kini dinikmati orang di Uni Soviet dan Yugoslavia dan Rumania tak menyebabkan kesulitan hilang. Bahkan berkecamuk. Konflik-konflik mengeras dan perang dan perpecahan mulai terdengar berletupan.

Di balik semua itu memang ada kebebasan. "Tapi apa arti kebebasan tanpa kearifan, dan tanpa kebajikan?" Pertanyaan ini seakan-akan terucap dari mulut kenalan saya di Beijing itu, yang—meskipun ia sendiri merasa tercekik—tetap mengecam cendekiawan seperti Fang Lizhi yang menuntut hak-hak demokrasi bagi rakyat Cina seperti di Barat.

Sebuah gugatan yang klasik, tentu saja: gugatan itulah yang tersirat dalam kritik Sokrates terhadap demokrasi, dan kembali tercetus 200 tahun yang lalu, setelah Revolusi Prancis meletus, dengan teriak "kebebasan, persamaan, persaudaraan".

Edmund Burke, pemikir politik dan bekas anggota parlemen Inggris, adalah orang yang berbicara atas nama tradisi Inggris. Burke, yang menganggap bahwa esensi moralitas bukanlah memilih, melainkan mengendalikan diri, ogah menyaksikan apa yang terjadi di Prancis itu. Baginya, demokrasi yang sempurna adalah "hal yang paling memalukan di dunia". Rakyat tak bisa

memerintah. Rakyat hanya elemen pasif, bukan ”orang-orang yang aktif dalam negara”.

Tapi apa alternatifnya? Aristokrasi? Siapa pun setuju bahwa sebuah negeri harus diperintah oleh sejumlah orang yang terlatih dan bijaksana. Saya juga setuju bahwa berbicara atas nama suara rakyat terkadang melahirkan bentuk-bentuk ”populisme” yang mengerikan—misalnya terbitnya semangat mengganyang minoritas Yahudi di Jerman Nazi, mengganyang orang hitam di AS bagian selatan, dan menggusur keturunan Turki di Bulgaria kini.

Tetapi, bagaimanapun, orang pada akhirnya butuh suatu sistem di mana tak ada orang yang dijatuhi hukuman hanya karena berbeda pendapat, di mana tak ada orang yang kehilangan tanah dan rumah hanya karena yang kuat dan kuasa menghendakinya, di mana, seperti kata pepatah Melayu, ”raja adil raja (dapat) disembah, raja lalim raja (dapat) disanggah”. Kalau kita sebut sistem macam itu dengan nama ”demokrasi”, masih cemaskah Bapak, ya Sokrates?

Tempo, 18 Mei 1991

ONZE CIP

SEORANG pembangkang lahir di tahun 1886 di Ambarawa. Ketika ia berumur 23, dengan tenang ia mengendarai delmannya masuk ke alun-alun Keraton Surakarta. Tempat itu sebenarnya dikhususkan buat kereta Sunan dan para pangeran. Tapi ia tak peduli.

Maka, para pejabat keraton pun, dan konon Sunan sendiri, marah. Tapi apa mau dikata? Tak banyak yang bisa dilakukan terhadap orang ini: ia seorang dokter bumiputra yang dalam usia muda itu sudah cukup dikenal. Ia Cipto Mangunkusumo.

Cipto—yang biografinya pernah ditulis dengan menarik oleh sastrawan M. Balfas di tahun 1952, tapi tak pernah dicetak lagi—adalah tokoh yang kini tak sering melintas dalam pikiran kita. Juga di Hari Kebangkitan Nasional. Kini kita tampaknya cenderung membayangkan bahwa pada tanggal 20 Mei 1908 itu, yang bergerak hanyalah sejumlah orang Jawa yang—seraya memikirkan ”kemajuan” di kepala yang terbungkus *mondholan*—bersikap lemah lembut dan berdiri *ngapu rancang*.

Cipto tidak lemah lembut. Nasibnya juga tidak. Tulisannya dibredel berkali-kali oleh pemerintah, dan ia dibuang dan ia dirongrong. Tapi ia sudah memilih jalan.

Ia punya kritik kepada sikap orang Jawa yang, dalam kata-katanya yang tertulis di sebuah surat bertanggal 19 Januari 1916, ”selalu mengatakan *ya* dan *amin*”. Dalam sebuah buku kecil yang terbit di tahun 1913, (dan dikutip oleh Takashi Shiraishi dalam bukunya yang menarik sekali tentang radikalisme kerakyatan di Jawa antara 1912 dan 1926, *An Age in Motion*), Cipto bahkan berbicara tentang ”kemerosotan moral orang Jawa”. Orang Jawa telah kehilangan ”sikap mandiri dan teguh”.

Hal ini, menurut Cipto, adalah akibat sifat otoriter dan peng-

isapan kapitalis dari pemerintahan kolonial Belanda. Tetapi juga ada sebab lain. Dalam suratnya dalam bahasa Belanda yang sudah disinggung di atas, Cipto punya teori: "Kebudayaan Jawa tak mengizinkan kritik terhadap kebijakan pemegang kekuasaan—malah sebaliknya, kebudayaan ini menghendaki agar kita menghambakan diri tanpa syarat kepada pandangan atasan kita. Sri Susuhunan, misalnya, boleh mengklaim keturunan Adam dan Arjuna... agar menjaga kita tetap dalam kontrolnya, dan agar kita merasa bahwa kita, makhluk sederhana ini, keturunan Kromo dan Suto, tak akan pernah dapat berharap berhasil dalam pemberontakan yang mana pun."

Cipto memang pembangkang tulen—sejak dari caranya berpakaian. Bila tokoh pergerakan lain, misalnya Mas Marco, mengenakan pakaian sinyo, Cipto muncul dengan rambut yang keluar dari songkoknya, dengan baju lurik dan berkain sarung, dan bersandal dan mengisap rokok kretek bagaikan keturunan Kromo dan Suto benar-benar.

Ia memang bukan anak bangsawan. Ia anak guru, yang berhasil masuk sekolah dokter bumiputra, STOVIA, dan lulus di tahun 1908. Mungkin itu sebabnya ia tahu bagaimana menyatukan diri dengan rakyat di saat-saat menderita: ketika wabah berjangkit di Malang di tahun 1910, Cipto jadi sukarelawan untuk melawannya. Pembangkang ini pun tak urung dapat bintang jasa yang sangat terhormat, *Ridderkruis*, dari pemerintah. Ia sendiri rasanya lebih bangga dengan anak pungutnya yang ia beri nama Pesyali, seorang bocah yatim piatu akibat wabah di Malang itu.

Sederhana, jujur. Seorang penasihat ahli pemerintah, G.A.J. Hazeu, bahkan menulis kepada gubernur jenderal tentang tokoh pelawan ini: Cipto adalah seorang pemimpin yang tegak dengan ukuran moral "yang sangat lebih tinggi ketimbang kebanyakan mereka yang ada di garis depan pergerakan abad ini".

Bagi Cipto, wasiat yang harus diwarisi orang Jawa adalah tin-

dakan Pangeran Diponegoro di tahun 1825: perlawanan dengan kegigihan dan penuh energi. Kata Cipto dalam *Iets over de Javaan*, biarpun gagal berperang, Diponegoro telah membuktikan bahwa orang Jawa sebetulnya punya ”dasar ethis yang sehat”.

Namun, Cipto bukanlah seorang yang cuma sibuk untuk jadi Jawa. Dalam *An Age in Motion* Shiraishi menyebutkan bahwa, dalam pandangan Cipto, Hindia Belanda (yang kemudian jadi Indonesia) adalah satu-satunya wujud politik yang relevan jika hendak berbicara tentang kesejahteraan rakyat. Sebab, Jawa sendiri sudah lama kehilangan kedaulatan.

Yang menarik lagi ialah bahwa bagi Cipto, seperti dinyatakannya di sepucuk surat terbuka yang ia terbitkan di tahun 1912, ”pertentangan mendasar bukannya terletak antara Timur dan Barat, atau antara Hindia dan non-Hindia, melainkan dalam penjajahan dan penaklukan dalam segala bentuknya”. Dan kepada temannya ia juga pernah menulis, ”saya juga akan menjalankan oposisi yang sama seandainya orang Jawa yang berkuasa”.

Cipto, yang dipanggil oleh teman-temannya sebagai ”*Onze* Cip”, atau ”Cip Kita”, memang sebuah mutiara kita.

Tempo, 25 Mei 1991

DURYUDANA

IA mati dalam perang tanding di tepi telaga itu. Duryudana, yang pahanya hancur oleh pukulan gada Bima, yang kepalanya luka parah, yang menderita panjang sebelum ajal datang beringsut-ingsut, akhirnya habis.

Beberapa prajurit yang menyaksikan pertempuran itu kemudian bercerita, bagaimana pemimpin sulung para Kurawa itu, dalam kesakitan yang hebat, masih berkata—dengan jelas, dengan pahit, dan final—seakan-akan kepada bayang-bayang lawannya di pasir tempat ia roboh. ”Aku pergi ke surga dengan saudara dan kawan-kawanku. Tapi kau, yang menang, akan tetap di dunia. Untuk merasakan belasungkawa. Untuk merasakan kehilangan, untuk menanggung kesedihan atas kematian para sahabat dan sanak famili. Kemenangan yang kau capai? Akhirnya tak lain hanyalah tumpukan abu yang menutupi mulutmu. Selamat tinggal!”

Seorang pangeran tua, Balarama, yang sedang lewat dan ikut menyaksikan dari jauh bagaimana Bima menghancurkan musuhnya dalam dengus dendam bertahun-tahun, merasa jijik. Kekerasan memang tak selamanya bisa dielakkan. Dan para kesatria dilahirkan untuk menanggungkan beban dari senjata, perisai, pertempuran, rasa sakit, dan takut. Tapi sejauh mana kekerasan harus diumbar, dan Bima punya hak untuk menghantam Duryudana dengan cara yang licik?

Muka Balarama merah padam. Tapi ia tahu ia tak berdaya, bahkan ia tak bisa menjawab pertanyaannya sendiri. Hanya orang bijak bestari seperti Kresna, adiknya, yang akan bisa menjawab hal itu. Tapi ia pun akan memberi dalih kepada semua kekejian peperangan ini. Ia, Kresna, telah jadi suara terakhir, pemberi jaminan akan kebenaran yang dengan lengketnya mendukung

para Pandawa. Karena para Pandawa adalah, selama ini, orang-orang yang tersingkirkan, disewenang-wenangi.

"Kresna, kau telah membiarkan kegilaan ini," kata Balarama dalam hati. Lalu ia menyingkir, pulang dengan gundah ke tempat yang jauh, ke negerinya.

Dan telaga itu perlahan-lahan juga ditinggalkan pasukan. Hanya beberapa sisa prajurit yang luka—tentara Kurawa yang kalah dan remuk—yang tertinggal di sana. Bima, dalam keadaan letih, tetapi juga dengan perasaan telah melalui sebuah klimaks, berada dalam rombongan yang menuju ke perkemahan di lapangan terbuka beberapa batu saja jauhnya dari ibu kota Hastina yang diperebutkan. Ia juga mendengar cerita tentang kata-kata Duryudana yang penghabisan itu. Ia menelan ludah. Ada rasa haus di lehernya.

"Aku bukanlah seorang yang gemar memikirkan hal-hal yang rumit," ia mencoba meneduhkan pikirannya.

Tetapi toh ia ingat bagaimana berat hatinya ketika ia dalam peperangan itu menghadapi Wikarna—dan membunuh orang yang sangat ia hormati itu. Ia beberapa lama berdiam memandang nyawa Wikarna lepas dari tubuhnya, menggeliat, dan ia berbisik (ataukah ia hanya berkhayal bahwa ia telah berbisik?): "Duh, Wikarna, engkau telah bertempur karena panggilan kewajiban, dan aku terpaksa membunuhmu. Perang ini sangat terkutuk—Kakek Bisma ikut kami bunuh, dan kini kau aku bunuh."

Tapi mengapa ia tak merasakan hal itu ketika ia memukul paha Duryudana di tepi danau yang suram itu? Dendam, ia menyimpulkan. Ia merasakan dendam menggelegak di darahnya. Ia ingat bagaimana dengan angkuhnya Duryudana menghina ia dan saudara-saudaranya, bagaimana Duryudana mencoba menipu mereka hingga tersingkir bertahun-tahun. bagaimana Duryudana tak putus-putusnya menampik upaya damai yang ditawarkan. Dendam, ia mendesis.

Perang ini adalah kewajiban yang pahit, pergulatan untuk hak yang ditiadakan, takdir dari langit yang besar, dan pelampiasan dendam yang mengendap tebal. Memang rumit dan mengacau-balaukan hati. Bima meraih kantung air, lalu mereguknya dengan lahap. Ia menghilangkan rasa haus dan pada saat yang sama juga rasa risaunya yang mulai ke permukaan.

Di tepi telaga, tidak jauh dari tempat Duryudana gugur, prajurit Kurawa tua yang luka mencelupkan mukanya ke air, lalu mereguk dan berjalan beringsut ke bawah batu karang yang menjorok ke utara. Malam telah datang, dan separuh bulan terpasang di antara mega yang bersih, merayap dari senti ke senti bersama waktu.

"Selamat jalan, Baginda kami. Telah banyak kesalahan dilakukan oleh orang yang berkuasa ketika berkuasa, tetapi akhirnya Tuan adalah seorang yang juga seperti kami: pernah berbuat baik, seperti yang Tuan lakukan ketika Tuan membela Karna: membela anak sais kereta itu dari penghinaan para Pandawa, sehingga si anak sais bisa berdiri sama tinggi dan duduk sama rendah dengan para pangeran.

"Pernah juga Tuan berbuat buruk. Tapi siapa tidak? Dewa-dewa tak selamanya saya mengerti. Mungkin juga tak selamanya Tuan mengerti. Kenapa sering yang buruk dan yang baik tak diperhitungkan dalam kalah dan menang antara manusia. Para brahmana akan mengatakan itu nasib. Saya menyaksikan kesepian kematian Tuan di sini. Saya tak tahu mengapa harus ada nasib, dan mengapa dewa-dewa menentukannya demikian."

Tempo, 1 Juni 1991

BUDAK

M*AUKAH Saudara menjadi budak? Maukah Saudara disuruh-suruh seperti seekor anjing*?" Pertanyaan ini memang bukan pertanyaan hari ini. Ia seakan-akan hanya gema dari dalam arsip dan koran-koran lama di museum. Pada tahun 1919, koran *Oetoesan Hindia* yang penuh api perjuangan buruh mencantumkannya dalam sebuah "iklan" yang penuh sarkasme. John Ingleson mengutipnya dalam bukunya *In Search of Justice*, sebuah sejarah gerakan buruh di Indonesia di zaman kolonial antara 1908 dan 1926.

Waktu berubah, orang jadi tua dan mati. Indonesia merdeka dan lebih makmur, tapi pertanyaan itu masih sama tajamnya pada tahun 1991 (bukan pada tahun 1919).

Sebabnya tentu bukan karena kita tak mau mengganti nasib dan menyelesaikan soal. Di suatu masa ketika sosialisme—gagasan yang ingin meletakkan kaum buruh di singgasana yang patut itu—sedang terguncang, kita semua barangkali ingin menyelesaikan soal, tapi jalan penuh onak dan gagasan macet.

Sementara itu, sifat dasar pengisapan sama saja. Ada keinginan untuk menekan ongkos produksi, dan salah satu caranya ialah menekan ongkos tenaga kerja. Ada keinginan untuk mendapat keuntungan berlebih dan kemenangan dalam bersaing, dan sebab itu ada sesuatu yang harus ditekan—dan itu adalah buruh. Pada saat yang sama ada pelbagai alat penekan dan pembungkam: dari pintu pabrik sampai dengan gerbang penjara.

Setiap gerak-gerik yang marah dari kalangan buruh memang mencemaskan kita yang bukan dari kalangan yang celaka itu. Kita teringat para "komunis", dan bahkan kata "buruh" itu saja sudah mengerikan. Kita cemas akan ada perebutan kekuasaan, revolusi. sosialisme, dan sebagainya.

Tetapi betulkah perubahan radikal yang dikehendaki buruh? Dalam *The Road to Wigan Pier* George Orwell menjawab, ”Bagi pekerja yang kebanyakan, yang biasanya Tuan temui di tiap kedai minum di malam Minggu, sosialisme tidak berarti banyak selain upah yang lebih baik dan jam kerja yang lebih pendek dan bahwa tak ada orang yang memberi titah ini dan itu.”

Orwell setengah mencemooh kaum revolusioner yang berbicara atas nama proletariat, yang mau membangun sosialisme dan dengan begitu harus mengubah dunia. Sekarang kita tahu—setelah dunia tak kunjung berubah oleh revolusi sosialis—bahwa barangkali kaum buruh memang tak kepingin—dan memang tak usah—menuntut terlampau banyak dari sejarah. Tetapi apakah ”terlalu banyak” itu.

Jika seorang wanita yang hamil dipecat dari kerja begitu saja, jika seorang buruh disekap dalam kamar berhari-hari dengan gaji yang nestapa, barangkali sedikit perbaikan nasib saja sudah semacam revolusi yang mengguncangkan sendi dan dengkul para pemilik modal. Apalagi jika si buruh ditekan dari segala penjuru. Apalagi jika kemudian diketahui bahwa ia tak punya pembela apa pun di luar pabriknya: tak ada parlemen, tak ada polisi, tak ada surat kabar, tak ada para rohaniwan, tak ada apa pun kecuali kekuasaan uang majikannya. Dalam posisi itu, bahkan mengeluh pun sebuah subversi, seakan-akan sebuah ancaman dan komplotan usaha meretakkan sebuah sistem.

Namun, memang, sebuah keluhan kecil bisa berarti awal demokratisasi. Hak-hak manusia sebenarnya memang lahir bukan karena diberikan oleh Langit, atau oleh *textbook* dari universitas Barat, melainkan dari keluhan yang mencoba membebaskan diri dari rasa tertekan yang mendalam. Dengan kata lain, oleh kondisi yang kongkret.

Dan kita tahu, betapa berbahayanya dengan demikian keluhan yang seperti suara orang terengah-engah itu: bila ia diartikan

sebagai gejala ”demokratisasi”, ia bisa menyangkut ke mana-mana.

Tapi adakah memang bisa dilepaskan bahwa persoalan buruh adalah pada akhirnya persoalan politik, karena menyangkut hubungan-hubungan kekuasaan di masyarakat luas? Tidak. Tapi jika Tuan cemas kepada ”politik”, soalnya bisa dikembalikan ke hal yang bersahaja: biarkan keluhan itu didengar, biarkan perbaikan dituntut, dan dengarkan dengan baik mereka yang terisap. Yang akan terjadi kemudian sebuah perkara manusia biasa, bukan benturan kekuasaan dari mana-mana.

Tempo, 8 Juni 1991

BOS

DIA datang dengan wajah capek seorang eksekutif yang sudah kehilangan nafsu. ”Saya kepingin berhenti,” ia mendesah. ”Saya kepingin melakukan hal-hal yang lain.”

Umurnya 57. Orang mengatakan ia cukup sukses. Ia telah memimpin biro arsitek itu selama seperempat abad. Ia dianggap pemimpin yang menghasilkan satu *holding company* yang membawahkan beberapa bisnis.

”Saya kepingin berhenti, tapi saya tak tahu siapa yang tepat mengganti saya,” katanya. ”Dan saya juga tak tahu bagaimana caranya memilih pengganti saya.”

Cerita ini mungkin tak pernah terjadi dalam kehidupan Anda. Tapi ia bukan sesuatu yang mustahil.

Sebuah perusahaan baja Jerman, Hoesch, punya seorang bos bernama Detlev Rohwedder. Pada suatu saat, ia meninggalkan perusahaan itu buat sementara, untuk memimpin Treuhandanstalt, badan yang bertugas menswastakan firma-firma yang dahulu ada di Jerman Timur. November 1990, Rohwedder memutuskan untuk terus bekerja di Treuhandanstalt. Posisinya kosong. Siapa yang mengganti, tak disiapkannya dengan baik.

Baik direktur keuangan maupun direktur pemasaran bersaing untuk menduduki posisi itu. Ketika setelah beberapa bulan kemudian yang ditunjuk oleh dewan komisaris adalah seorang lain di luar Hoesch, sang direktur keuangan minta berhenti.

Ada yang tak enak dalam peristiwa seperti itu—dan bukan hanya soal perasaan. ”Perselisihan begitu bisa mencederai perusahaan,” tulis *The Economist* dalam sebuah analisanya 9 Maret 1991. ”Selama pergulatan yang berkepanjangan untuk kepemimpinan, keputusan-keputusan penting yang strategis jadi tertunda, citra

perusahaan di masyarakat jadi cacat, dan kepercayaan bank bisa rusak. Bahkan, setelah perselisihan diselesaikan, keretakan yang mendalam sering masih tersisa dalam perusahaan itu.”

Mengganti pemimpin memang bukan perkara mudah—terutama apabila posisi pemimpin begitu dominan, begitu menentukan, dan begitu tinggi di pucuk sunyi. Sebab itu, orang cenderung memilih kontinuitas antara pemimpin lama dan pemimpin baru karena orang mengharapkan semacam garansi: semoga penggantian pimpinan, proses yang musykil itu, tak menghasilkan buah yang salah.

Tapi ”kontinuitas” punya risikonya sendiri. Bisakah Jan Timmer, seorang veteran dalam perusahaan Philips, misalnya, membawa Philips ke arah yang tak mengulangi kesalahan lama? Tidakkah memilih kontinuitas cenderung melahirkan produk fotokopi? Bukankah itu jalan ke arah terusnya sebuah langgam dan strategi yang ada—biarpun langgam dan strategi itu keliru? Apalagi jika si pemimpin tua yang memilih sendiri penggantinya?

Tidak selamanya, memang. Menurut *The Economist* pula, menjelang Armand Hammer meninggal, ia menunjuk Ray Irani untuk memimpin Occidental Petroleum. Irani ternyata tak cuma membebek pak tua yang otoriter itu. Ia membuat perubahan radikal dan berhasil. Dan kita pun ingat akan Spanyol, ketika Jenderal Franco mangkat dan menunjuk Juan Carlos sebagai kepala negara: raja yang muda itulah yang membawa Spanyol ke arah demokrasi seperti sekarang, tanpa gejolak, lebih mantap, setelah berpuluh tahun mengkeret di bawah otokrasi Franco.

Tapi Occidental Petroleum dan Spanyol barangkali bernasib mujur. Ada yang lebih celaka. Pada umur 26 tahun, Warwick Fairfax meneruskan kepemimpinan perusahaan keluarganya, John Fairfax & Sons, sebuah konglomerat media Australia. Di bawah kepemimpinannya, perusahaan mencoba aneh-aneh dan terlibat utang besar. Dan bangkrut.

Walhasil, seorang pemimpin tampaknya memang tetap diuji pada saat ia tak ingin bekerja lagi. Banyak perusahaan yang telah terbukti berhasil di dalam tes itu. Tapi tak semua perusahaan punya rencana dalam perkara suksesi. Bahkan, menurut survei Korn Ferry International, sebuah firma yang menjual jasa merekrut para eksekutif, ada lebih dari 100 perusahaan top di Amerika tak tahu bagaimana caranya memilih pengganti bos mereka.

Tapi memang bagaimana cara yang mujarab untuk menyiapkan pengganti? Tampaknya, tak ada sistem dan prosedur yang bersih dari risiko, dan tak ada yang bebas dari cacat. Apabila yang dipertaruhkan ialah sesuatu yang besar sekali harganya, risiko dan cacat memang akan tambah mengancam.

Soalnya kemudian: siapakah, lapisan dan pihak yang manakah, yang paling berat akan menanggung risiko. Dan *The Economist* menulis, "Sebuah birokrasi yang luas, yang bolong-bolong oleh *vested interests*, dapat... melahirkan seorang calon hasil kompromi yang tak layak untuk memimpin seluruh perusahaan."

Maka, berbahagialah bila bisnis Anda belum jadi oktopus yang kegemukan, punya sistem suksesi yang baik, dan pernah diuji dalam praktek—serta bernasib mujur. Tanpa itu, *que sera sera* sajalah.

Tempo, 15 Juni 1991

CINEMA PARADISO

SEBUAH kota kecil. Sebuah bioskop kecil. Sebuah kehidupan yang tak pernah cemerlang, di daerah miskin Italia Selatan, di tahun 1950-an. Dalam film *Cinema Paradiso*, latar yang abu-abu hambar itu dengan ajaib bisa jadi kaya, bahagia, ramai, kocak, mengharukan, hanya karena bioskop kecil itu mendatangkan apa yang selama ini tak ada di sana, di kota kecil itu: fantasi, dongengan, selingan, dan pertautan dengan bagian-bagian dunia yang jauh, yang tak terjangkau di siang hari, ketika bioskop ditutup dan tak ada yang duduk melongo di depan layar putih.

Cinema Paradiso oleh sebab itu adalah film yang memberikan sebuah penghormatan kepada gambar-hidup.

Di kota kecil itu, sang padri Katolik memang dengan asyik menyensor semua adegan ”tak bermoral” sebelum film dipertunjukkan. Ia, sembari menatap ke layar sendirian, akan menggoyangkan lonceng kecil di tangan kanannya ”kelintingggg...”, bila Humphrey Bogart mulai mendekatkan mulutnya ke bibir Ingrid Bergman. Dan si tukang putar bioskop ”Paradiso” yang setia itu pun pasti akan mematuhinya. Tapi Film, *Casablanca* atau apa saja, biarpun tanpa adegan seks, biarpun cengeng, dan biarpun tak masuk akal, rupanya punya kekuatan yang lebih.

Si tukang putar, yang tak terpelajar itu, yang hampir tiap hari dalam waktu sekian jam mengikuti setiap cerita yang disorotkannya ke layar, dengan mengagumkan bisa menyebutkan kalimat-kalimat arif untuk menasihati anak kecil sahabatnya. Tapi ia tak mengutip dari buku agama atau novel Dostoyevski. Ia mengutip kalimat John Wayne dalam *The Sands of Iwo Jima*. Apakah John Wayne baginya dan ia bagi John Wayne? Apa Marilyn Monroe baginya dan ia bagi Marilyn Monroe?

Gambar-hidup adalah keajaiban, yang tak cuma dilahirkan oleh teknologi, tetapi oleh kepandaian bercerita: ia menghubungkan sebuah dunia yang jauh di Hollywood dengan dunia-dunia lain yang sering terpisah satu sama lain. Layar putih itu seakan-akan telah jadi makrokosmos yang bersentuhan terus-menerus dengan berjuta-juta mikrokosmos. Anak-anak dan orang muda di kota kecil Sisilia itu memandang dengan terangsang Marilyn yang menggairahkan dalam film *Niagara*. Dan nun jauh di Amerika, di luar layar putih, dalam kehidupan nyata, Marilyn Monroe yang patah hati mengatakan, ”Yang mencintaiku hanya mereka yang nonton aku di kursi belakang dan terangsang.”

Gambar-hidup adalah keajaiban, tapi akhirnya yang ajaib pun tak bisa kekal. Di akhir *Cinema Paradiso*, gedung bioskop kecil itu diruntuhkan. Di tempat bangunan yang sudah tak laku itu akan berdiri sebuah supermarket. Kota kecil itu telah berubah. Si anak kecil sudah besar. Ia sudah jadi orang kaya yang pulang karena sahabatnya, si tukang putar film, meninggal: sebuah isyarat tentang berakhirnya suatu masa.

Masa yang baru pun menyingsing. Gambar-hidup, yang dulu memberikan banyak kepada orang-orang udik itu, sudah tak laku lagi. Televisi mengambil alihnya. Orang tak lagi berduyun bersama-sama ke bioskop ”Paradiso”, untuk berbareng ketawa atau terharu atau terangsang. Mereka kini akan tinggal duduk, di rumah masing-masing, memandang ke sebuah kotak.

Ada selalu sesuatu yang sentimentil dalam cerita yang menangisi masa lampau yang hilang di sebuah kota kecil. Dan *Cinema Paradiso* memang di sana-sini terasa cengeng dan kelewat manis ketika menengok ke masa ketika banyak hal belum berubah. Tapi nostalgia adalah sesuatu yang 100% sah. Bukankah kita mulai menyukai kursi antik, arsitektur tua, masakan si embok, ketika yang disebut *progress* berlangsung, dan 1.000 gedung tinggi berdiri, jalan tol berbelitan, dan supermarket dan restoran berjejer,

dan banyak jejak masa silam yang hilang?

Manusia selalu bergerak antara rasa ingin meninggalkan sebuah tempat dan rasa kangen untuk kembali. Kita seakan-akan takut hidup terapung-apung seperti gabus botol di laut luas yang tanpa sejarah. Masa silam memang tak selamanya enak, tetapi ada sesuatu dalam diri kita yang seperti mengakui bahwa kita kini sebenarnya hidup bagaikan para pengungsi: serombongan manusia yang terusir.

Yang mengusir memang hasrat kita sendiri untuk hengkang dari kemiskinan, keterbelakangan, dan sejenisnya. Dalam film *Cinema Paradiso*, si anak dianjurkan sahabatnya—si tukang putar film—untuk pergi ke kota besar dan tak usah kembali: ia tampaknya tahu bahwa masa silam adalah bagian dari hidup yang tak akan bisa dikunjungi lagi. Tetapi justru di situlah mendadak timbul sindrom pengungsi itu, yang dalam arti yang luas bukanlah cuma orang yang meninggalkan sebuah tempat.

"Kita harus menerima, meskipun dengan rasa enggan, fakta sederhana bahwa kita hidup dalam abad para pengungsi," kata Leszek Kowakoswski. Kita adalah "migran, gelandangan, pengembara, yang gentayangan di benua-benua", yang mencoba menghangatkan sukma kita dengan kenangan tentang rumah-rumah kita yang dulu—rumah rohani yang kini tak kita tempati lagi.

Tempo, 29 Juni 1991

SEJARAH

HARI ini, hampir 60 tahun yang lalu. Pada tanggal 23 Juni 1933, Gubernur Jenderal De Jonge menurunkan satu perintah: koran *Soeara Oemoem* di Surabaya dibredel. Seorang wartawan bernama Tjindar Boemi lima bulan sebelumnya menerbitkan sebuah tulisan tentang pemberontakan di atas kapal *De Zeven Provincien*. Isinya dianggap ”menghasut”.

Yang menarik ialah bahwa tindakan itu tidak terjadi mendadak. Dalam buku *Beberapa Segi Perkembangan Sejarah Pers di Indonesia* yang diterbitkan oleh Proyek Penelitian Pengembangan Penerangan Deppen pada tahun 1980, disebutkan bagaimana titah Gubernur Jenderal itu bermula dari laporan *Procureur Generaal* pada tanggal 10 Februari 1933.

Dalam laporan itu disebut adanya perintah kepada yang berwajib di Surabaya untuk menahan Tjindar Boemi. Juga untuk ”mendengar keterangan” dari pimpinan *Soeara Oemoem*, dr Soetomo, dan menyuruhnya ”menandatangani pernyataan setia”.

Ternyata, di zaman kolonial itu, perintah macam itu tak bisa dengan serta-merta efektif. Pada tanggal 3 Maret, *Raad van Indie*, semacam dewan perwakilan masa itu, menyatakan tak setuju bila dr Soetomo harus menandatangani pernyataan setia. *Raad van Indie* menyarankan tindakan terhadap dr Soetomo ”ditunggu saja” sampai pemeriksaan terhadap Tjindar Boemi selesai.

Menghadapi reaksi ini, pihak *Procureur Generaal* meminta Gubernur Jenderal, penguasa tertinggi di Hindia Belanda waktu itu, menerapkan peraturan pembredelan pers atau *Persbreidel Ordonnantie*. Tak lupa, di dalam saran itu disertakan kutipan dari sebuah tulisan di *Soeara Oemoem* yang dinilai ”bisa mengganggu ketertiban umum”.

Empat hari kemudian, *Raad van Indie* akhirnya juga menya-

rankan agar peraturan pembredelan pers itu dikenakan terhadap koran yang dipimpin dr Soetomo. Maka, dibredellah *Soeara Oemoem*.

Penting rasanya untuk disebut bahwa pembredelan hanya bisa berlangsung selama delapan hari. Pasal 2 dari *Persbreidel Ordonnantie* menyebutkan bahwa Gubernur Jenderal berhak melarang pencetakan, penerbitan, dan penyebaran sebuah surat kabar paling lama delapan hari. Jika sesudah terbit koran itu masih dinilai mengganggu ”ketertiban umum”, larangan terbit bisa jadi lebih lama, tapi tidak lebih lama dari 30 hari berturut-turut.

Zaman itu tampaknya memang zaman yang keras bagi pers, tetapi bukan suatu masa yang kacau kepastian. Buku sejarah yang diterbitkan oleh proyek penelitian dan pengembangan Deppen itu menegaskan hal itu, ”Dengan adanya ketentuan itu, maka pihak surat kabar yang terkena tidak menunggu-nunggu tak menentu....”

Larangan terbit yang mendadak-sontak juga tak ada. ”Paling tidak,” tulis buku yang redakturnya adalah Sejarawan Abdurrachman Surjomihardjo itu pula, ”tidak dilakukan begitu saja... seperti geledek di siang bolong.”

Dengan jelas buku itu bahkan menyebutkan bahwa prosedur di zaman De Jonge lebih ”rapi” daripada ”yang terjadi sekarang”—meskipun penilaian bahwa tulisan-tulisan tertentu ”mengganggu ketertiban umum” sangat sepihak sifatnya. Semuanya, tulis buku sejarah itu, ”hanya dilakukan oleh pihak penguasa dan tidak adanya kesempatan membela diri”.

Hari ini, sekitar 60 tahun yang lampau, mungkin bukan hari yang baik untuk belajar dari sejarah. Atau mungkin setiap generasi mempunyai pukulan-pukulannya sendiri. September 1957, ada 10 surat kabar dan tiga kantor berita serentak ditutup. Tetapi pembredelan yang luas yang pertama kalinya terjadi dalam sejarah pers Indonesia itu—dilakukan oleh penguasa militer Jakarta

Raya—hanya berlangsung selama 23 jam.

Betapapun, suatu babak baru tampaknya telah mulai: ada yang mencicipi enaknya dan ada yang mencicipi pahitnya. Pada 1 Oktober 1958 apa yang pernah berlaku di zaman penjajahan fasisme Jepang diberlakukan lagi di zaman kemerdekaan: setiap penerbitan harus mempunyai Surat Izin Terbit (SIT). Sebuah buku, *Garis Perkembangan Pers Indonesia*, yang diterbitkan oleh Serikat Penerbit Suratkabar pada tahun 1971 menyebut hal itu dengan muram, ”Sejak 1 Oktober 1958, Sejarah Pers Indonesia memasuki periode hitam.”

”Tanggal 1 Oktober 1958,” tulis buku itu, ”dapat dikatakan sebagai tanggal matinya kebebasan pers di Indonesia. Surat kabar yang masih terbit sesudah itu harus mengikuti kehendak penguasa. Setiap waktu SIT dapat dicabut oleh Penguasa.... Sejak itu pers Indonesia bukan lagi sebagai salah satu lembaga demokrasi....”

Agaknya begitulah. Tanggal 24 Februari 1965, Menteri Penerangan membredel serentak 21 surat kabar. Alasan: mereka dituduh bersimpati kepada sesuatu yang terlarang, yakni ”Badan Pendukung Sukarnoisme”, sebuah organisasi yang menentang PKI. Dengan kata lain: mereka tidak sejalan dengan kehendak yang berkuasa. Mereka telah bersikap (untuk memakai tuduhan yang secara sepihak sering dilontarkan waktu itu) ”kontrarevolusioner”. Mereka harus ”dibabat”.

Tidak ada lagi kepastian. Tidak ada lagi hak, bahkan untuk membeli diri. Sekian puluh tahun yang lalu, sekian puluh tahun kemudian....

Tempo, 6 Juli 1991

BENTUK

DI zaman dulu, di Eropa, para kesatria bertempur di atas kuda dengan mengenakan baju zirah. Wajahnya terlindung oleh topeng. Di zaman ini, di banyak tempat, masker juga sebuah alat proteksi: di tempat tukang las, di kalangan pemadam api, di kamar bedah, dan juga di pergaulan sehari-hari.

Tak jarang orang menganggap dunia di luar dirinya adalah sebuah wilayah luas yang mengandung mara bahaya. Terutama di dalam suatu masyarakat di mana perbuatan mengekspresikan diri bisa membuat orang celaka. Dalam masyarakat seperti itu, besar kemungkinannya satu *aku* yang menyatakan perasaan atau mengungkapkan pendiriannya bisa kehilangan—baik kehilangan hormat maupun kehilangan nyawa.

Dalam masyarakat seperti itu, komunikasi antarmanusia pada dasarnya cenderung memilih jalan yang paling hati-hati, seakan-akan tiap perjumpaan dengan orang lain adalah sebuah ladang ranjau. Dalam masyarakat semacam itu, pepatah macam ini pun berlaku, ”Mulut kamu harimau kamu, mengerkah kepala kamu.” Dalam pendidikan tradisional Jawa, anak-anak dinasihati agar menghindar bila ada pembicaraan yang didengar: *ana catur mungkur*.

Memang ada suasana ketakutan dan kecemasan di sana. Suatu struktur sosial yang menciptakan teror terhadap ekspresi barangkali telah lama terbentuk, dan untuk menjadikan dirinya sesuatu yang sah, struktur yang demikian itu kemudian, perlahan-lahan, menyusun suatu ”ideologi”—dan beberapa bentuknya adalah pepatah-pepatah, nasihat, norma, aturan. Semuanya terdengar bagus, semuanya terdengar patut, dan semuanya terdengar benar.

Termasuk dalam ”ideologi” itu adalah anggapan bahwa diam

adalah justru pertanda kekuatan. Dan di dalam suatu pola adat-istiadat yang menggariskan bahwa kekuatan identik dengan laki-laki, maka sikap diam pun dianggap ciri ”laki-laki sejati”. Hanya perempuan yang banyak celoteh. Sungguh tidak jantan untuk memekik gembira atau terharu. *Laki-laki layak menahan hati*, kata sebaris sajak terkenal Sitor Situmorang, yang menggambarkan bagaimana seorang ayah Batak duduk saja, tidak omong sepatah pun, waktu melihat anaknya yang hilang mendadak pulang.

Orang Meksiko punya istilah khusus yang kini terkenal untuk itu: *macho*, atau jantan. Penyair Octavio Paz pernah menguraikan betapa sang *macho* adalah ”makhluk yang hermetik”, yang bagaikan pertapa, ”menutup ke dalam dirinya sendiri”. Dengan begitu, ia mampu menjaga ”baik dirinya maupun apa saja yang telah dipercayakan kepadanya”.

Dalam ethos kejantanan ini, mereka yang ”membuka diri” dan yang tak bersikeras adalah pengecut. Rasa simpati dan rasa mesra dari orang lain akan diterima dengan hati-hati, sebab tak dapat dipastikan apakah simpati dan kemesraan itu tulus atau tidak. Dalam pandangan seperti itu, dunia luar bukanlah sesuatu yang tersedia untuk ditaklukkan dengan agresi, melainkan sesuatu yang harus kuat kita tanggungkan. Kejantanan di sini bukan kejantanan agresif, melainkan kejantanan yang *stoic*: keteguhan menanggung serangan, ketahanan menerima rasa sakit dan kekalahan.

Satu hal penting untuk dikemukakan: berkuasanya sikap tertutup di atas sikap terbuka ini, kata Octavio Paz dalam *Labirin Kesendirian*, ”tak cuma tampil dalam sikap syak wasangka dan berdiam diri, dalam rasa curiga dan ironi, tetapi juga dalam rasa senang kepada Bentuk”. Sebab Bentuk bisa ”melingkungi dan memasang terali pada dunia pribadi kita, membatasi ekses-eksesnya, mengekang eksplosi-eksplosinya, dan mengisolir serta memiara dunia pribadi itu”. Manifestasi rasa senang kepada Bentuk itu:

kegemaran kepada upacara, formula, dan aturan ketertiban.

Bentuk, dengan demikian, juga semacam proteksi. Dalam hal itu ia tak banyak berbeda dengan topeng. Eksesnya adalah formalisme: mengutamakan bentuk, yang formal, karena kita sebenarnya tak punya apa-apa dalam isi, yang material. Begitulah ijazah lebih dihargai ketimbang kepandaian. Begitulah upacara demokrasi menjadi lebih penting ketimbang praktek asas-asas demokrasi. Demikianlah mekanisme di gedung pengadilan lebih penting ketimbang soal apakah si terdakwa benar-benar terbukti bersalah.

Yang terjadi dengan begitu bukanlah sesuatu yang tulen, melainkan cuma sebuah mimikri. Hanya soal penampilan, bukan soal kodrati. Kita ingin memakai Bentuk, sesuatu yang lahiriah, karena kita hampa, karena kita tak punya sesuatu yang sejati sebagai Isi, yang batiniah.

Tempo, 13 Juli 1991

LORD MINTO

NEGERI Malaka meriah, awal Juni 1811. Juga khidmat. Lord Minto, Gubernur Jenderal Inggris untuk India, hari itu datang ke kota jajahan di Asia Tenggara yang sibuk itu. Pembesar lokal, dipimpin oleh Raffles, dan para penduduk dari pelbagai bangsa, semua ramai mengelu-elukan, bahkan sejak kapal Modeste mendekat ke arah bandar. Kitab *Hikayat Abdullah*, yang ditulis oleh Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi, melukiskan dengan rinci—dengan ketelitian seorang reporter ulung—upacara spektakuler itu, tanda besarnya kekuasaan Britania pada abad ke-19.

Lord Minto turun dari kapal. Ia naik ke sebuah sekoci besar yang dirias elok dan dipasangi bendera Inggris, tempat telah siap para pendayung berseragam merah. Syahdan, semua kapal perang yang ada pun menembakkan meriam penghormatan, selama tiga jam, sampai asap memuramkan langit, sampai sekoci itu merapat ke darat. Dan ketika Gubernur Jenderal itu menjejakkan kakinya di tanah Malaka, kanon yang dipasang di bukit pun menggelegar, menyambutnya.

Tapi, sosok Lord Minto, menurut Abdullah, tidaklah sehebat seperti layaknya seorang besar yang dijemput dengan cara sedahsyat itu. ”Indah kabar dari rupa,” kata penulis itu menggunakan sebuah pepatah Melayu. Tubuh Lord Minto kurus. Perangainya lunak. Tubuhnya begitu ringkih (waktu itu ia berumur sekitar 60 tahun) hingga, menurut Abdullah, sang Gubernur mungkin tak mampu mengangkat benda seberat 25 batu.

Bukan berarti Abdullah kecewa. Sebab, yang menggetarkan hatinya bukanlah sebuah tokoh perkasa dalam kibaran kemegahan. Yang menggetarkan hati Abdullah lain: sikap Lord Minto, yang justru tak ada hubungannya dengan meriam, sekunar, pasu-

kan, dan bedil-bedil.

Begini: pada hari kedua kunjungannya ke Malaka, Lord Minto datang ke ”terongko gelap”. Di situlah para penjahat dan pelanggar hukum lain dikurung dan disakiti: sebuah tempat yang tanpa jendela, yang tak cukup punya ruang untuk duduk atau tidur kecuali di atas tanah telanjang—ruang yang juga dipakai kakus. Di sana terdapat pelbagai alat penyiksaan: gada untuk menghancurkan sendi sebelum si terhukum digantung, misalnya. Lord Minto melihat semua itu, dan, menurut Abdullah, parasnya pun jadi redup. Serta-merta diperintahkannya agar alat-alat itu dimusnahkan. Dan, ketika ia melihat ada dua orang hukuman disekap di dalam sel, ia pun memerintahkan agar mereka dikeluarkan. Sel itu harus dirombak dan dibangun kembali dalam bentuk yang lebih nyaman: berjendela banyak, berlantai diplester batu, dengan ruang yang dibagi seperti rumah tinggal. Lampu dipasang, dan tempat untuk tidur disediakan. Sejak itu, ”terongko gelap”—yang diberlakukan selama penjajahan Belanda di Malaka—lenyap.

Cuma propaganda Inggriskah semua itu, di saat menyiapkan perang melawan Belanda di Jawa? Dari *Hikayat Abdullah* kita tak bisa tahu. Yang kita tahu ialah bahwa Abdullah berbicara tentang kebaikan Lord Minto seakan-akan orang Inggris itu Ratu Adil yang layak disembah. Abdullah memang penuh pujian kepada hukum Inggris.

Hukum orang Inggris berbeda dengan hukum para hartawan Cina dan pangeran Melayu, tulis Abdullah. Dalam aturan para cukong dan bangsawan Malaka, ”keadilan” adalah ini: kaki tangan mereka yang menjahati orang kebanyakan tak bakal ditindak. Jika satu dari mereka terbunuh, tujuh orang harus mati sebagai pembalasan.

Sebaliknya, di depan hukum orang Inggris, siapa saja sederajat. Tak pandang orang berbangsa atau jelata. Tak pandang pang-

kat, tak pandang bulu. Dan lebih hebat lagi: tak ada dendam. Bukankah Lord Minto, yang hari itu datang ke Malaka, jadi bukti betapa tak ganas dan tak sewenang-wenangnya hukum orang Inggris?

Tentu, kita di zaman ini, yang pernah getir oleh kolonialisme Barat, akan bertanya: tidakkah Abdullah terlampau silau? Tidakkah pengarang ini sedang gandrung kepada kemajuan yang dibawa kekuasaan Inggris ke Asia Tenggara, dan sebab itu cenderung menilai bahwa rasa keadilan dalam hukum Inggris harus diterima, sebagai bagian dari ”kemajuan”?

Memang jelas, Abdullah silau, kagum, terpikat kepada perilaku kekuasaan orang Inggris. Namun, yang jadi soal, kenapa justru Abdullah yang jelas muslim ini, keturunan Arab di abad ke-19 yang juga menulis perjalanan ke Jeddah ini, justru tertarik kepada hukum dan fiil penguasa Inggris, meskipun mereka itu pendatang, bahkan penjajah.

Ada pendapat bahwa, jauh di lubuk sanubari manusia, tak peduli ia Inggris ataupun bukan, rasa keadilan itu sama belaka. Ada juga pendapat lain: rasa keadilan mungkin suatu masa berbeda-beda, tapi semua toh berubah dan rasa keadilan kalangan yang satu mungkin semakin mendekati rasa keadilan yang Iain.

Saya tak tahu mana yang benar. Saya hanya takjub bahwa Abdullah merindukan apa yang kini, hampir 200 tahun kemudian, juga dirindukan orang di mana saja: ada persamaan di depan hukum, ada hukum yang tak sewenang-wenang—dan ada penguasa yang melihat alat penyiksaan dalam sel gelap dan berkata, ”Turunkan semua itu, dan bakar. Jangan ada yang tertinggal.”

Tempo, 20 Juli 1991

CEMOOH

SEORANG yang jadi termasyhur selama 330 tahun karena pandai mencemooh adalah Moliere. Pada tahun 1660, di Paris, ketika ia belum begitu tersohor, Moliere mencemooh gadis-gadis pedalaman yang berlagak omong elegan seperti orang terhormat di kota besar. Tahun 1673, sebelum ia roboh di atas pentas dan meninggal, Moliere mencemooh mereka yang belajar banyak tapi tak punya akal: calon dokter.

Tak mengherankan bila penulis komedi terbesar dari zaman Raja Louis XIV ini dapat sambutan yang riuh tapi pada saat yang sama juga menghadapi konflik dan kemarahan. Soalnya, tak semua orang mau berkonfrontasi dengan kemunafikan dan kekonyolan sendiri—hal-hal yang bisa ditertawakan seorang penulis bersama para penonton.

Awal Agustus 1665, Moliere mementaskan *Tartuffe* di Palays-Royal, tiga tahun setelah lakon itu ditonton secara terbatas di Istana. Gereja Katolik marah. Esoknya Presiden Parlemen Paris memerintahkan gedung teater itu ditutup. Uskup Agung melarang siapa saja membaca, mendengarkan, atau mementaskan komedi itu. Selama lima tahun *Tartuffe* dalam keadaan dibredel. Moliere bersumpah: bila ini terus, ia akan mengundurkan diri dari dunia sandiwara.

Hidup memang tak selamanya mudah bagi Moliere. Ayahnya, seorang pegawai Istana Louis XIV, mengirimnya bersekolah di College de Clermont untuk menjadi ”orang baik-baik”. Tapi anak yang bernama Jean-Baptiste Poquelin sebelum memakai nama Moliere ini telah memutuskan untuk jadi orang teater, ketika ia berumur 21 tahun.

Akibatnya tak begitu cerah. Dua kali, dalam umurnya yang masih 23 tahun, ia harus masuk penjara karena tak bisa memba-

yar utang. Sebelum akhirnya berhasil mendapat nama dan uluran tangan Raja, selama 13 tahun grup sandiwara Moliere mengembara dari daerah ke daerah, dengan prestasi yang tak tercatat dalam sejarah. Bahkan, setelah ia diundang Louis XIV untuk bekerja di Versailles, Moliere tetap harus mementaskan karya-karya penghibur yang enteng agar bisa meneruskan hidup awak pentasnya. Konon, di zaman itu Raja biasa menjanjikan subsidi uang, tapi sering dana itu tak datang.

Toh Moliere beruntung bahwa Raja melindunginya. Terutama bila harus menghadapi Gereja Katolik. Louis XIV sendiri bukan orang alim—terutama dalam soal perempuan—dan mungkin sekali Baginda diam-diam menyenangi cemooh Moliere terhadap para ”Tartuffe” yang mengontrol moralitas Paris dengan sikap yang sok suci.

Kita tahu siapa Tartuffe, orang yang menyuruh babu Dorine menutupi dadanya dengan sapu tangan karena, ”Barang itu menyakiti sukma dan mendorong masuk pikiran berdosa,” katanya. Kita tahu siapa Tartuffe, sebuah pikiran cabul yang dicoba ditutup-tutupi hingga soal dada Dorine itu jadi penting. Tak mengherankan bila Tartuffe, orang yang sering tampak khusyuk di gereja ini, akhirnya tak segan-segan mencoba berzina dengan istri Orgon, orang yang sangat mempercayainya. ”Merupakan suatu ilmu,” kata Tartuffe memberi alasan, ”untuk merentang tali hatinurani menurut kebutuhan yang berbeda-beda.” Perbuatan yang tak bermoral, katanya pula, bisa dibenarkan oleh ”kemurnian niat baik”.

Sebenarnya aneh, bagaimana mungkin kaum agamawan bisa murka dengan lakon seperti ini. Tapi mungkin zaman itu satu zaman ketika kealiman biasa dipertontonkan dan didesak-desakkan. Hipokrisi meluas. Di kola besar seperti Paris ada gereja yang bagus tapi keyakinan sedang goyah dan rasa cemas mengganggu tidur banyak orang. Maka, ada seorang pastor, bernama Pierre

Roulle, yang mungkin juga tak nyenyak tidur. Ia mengecam Moliere dengan pekik yang mengerikan: penulis *Tartuffe* itu ”seharusnya dihukum bakar sebagai pendahuluan merasakan api neraka”.

Untung, Moliere berakhir tanpa dibakar: suatu indikasi perubahan dunia yang tak bisa dicegah. Februari 1669, *Tartuffe* dipentaskan dengan penonton yang berjubel. Masyarakat pun segera tahu bahwa yang lucu, yang ”komik”, dalam komedi Moliere, adalah tampilnya ketidakcocokan antara yang gila dan yang bijak, yang masuk akal dan yang tidak masuk akal—sekaligus.

Satirenya adalah untuk itu. Tapi kita tahu Moliere menjadi klasik karena ia tahu makna lain dari cemooh. Seperti Charlie Chaplin, ia bisa membuat kita tertawa terpingkal-pingkal tapi pada saat yang sama, secara mendadak atau pelan-pelan, bersimpati kepada manusia yang kita tertawakan itu.

”Saya tidak tahu apakah saya harus menangis atau tertawa melihatnya,” kata seorang tokoh dalam *Le Bourgeois Gentil-homme*, sandiwara yang oleh Teater Koma disadur dengan kocak dan asyik itu (meskipun dengan judul *OKB* dan latar sosial yang kurang cocok). Kita tak tahu apakah harus menangis atau tertawa—tapi akhirnya sama: keduanya adalah persentuhan kita dengan hidup yang utuh, bukan hidup yang dirumuskan oleh ajaran, atau instruksi dari atas, dari bawah ataupun samping. Untuk hidup yang utuh itulah kita bersyukur bahwa Moliere ada, dan ia tak jadi dibungkam.

Tempo, 27 Juli 1991

KELUARGA (1)

BEBERAPA saat sebelum ia mengangkat senjata, Arjuna bimbang. Kita tahu bagian cerita ini. Kita tahu kenapa pemanah ulung Pandawa itu tak segera maju: ia enggan membunuh sebagian sanak saudaranya sendiri.

Tapi, kemudian kita juga tahu apa yang terjadi. Perang berlanjut dengan ganas. Dua sisi dari keluarga Bharata itu saling membinasakan. Sejumlah orang tua tewas. Hampir semua anak muda gugur. Darah muncrat, rasa pedih menggigit, tangis berkepanjangan.

Mahabharata memang menceritakan bahwa perang itu harus terjadi. Ada soal hak dan keadilan yang harus ditebus. Ada dunia baru yang harus diciptakan. Yang menarik ialah bahwa di dalamnya juga tersirat satu sikap yang mendua, suatu ambivalensi yang tampaknya sesuai dengan kecamuk perasaan sebuah masyarakat yang sedang meninggalkan apa yang lazim disebut sebagai *kinship system*, sistem kekerabatan.

Di satu pihak ada penghalalan terhadap digusurnya sistem kekerabatan dalam usaha membentuk sebuah dunia dan nilai-nilai baru. Di pihak lain ada semacam rasa dosa dan kehilangan. Setelah perang usai, *Mahabharata* tidak menonjolkan sebuah *happy ending* seperti cerita silat Mandarin. Yang tergambar ialah lebih banyak kematian, dan akhirnya suatu prosesi keberangkatan para Pandawa ke pertemuan dengan Ajal.

Barangkali itulah sebabnya *Mahabharata* terasa lebih mencekam kita daripada *Ramayana*. Dalam *Ramayana*, tak ada kepedihan runtuhnya ikatan-ikatan kekerabatan—kecuali dalam konflik antara Rahwana dan kedua adiknya yang terkenal, Wibisana dan Kumbakarna. Secara sederhana *Ramayana* adalah kisah perang antara *kita* dan *orang asing*. Sebaliknya, *Mahabhara-*

ta adalah cerita sebuah perang saudara.

Dengan demikian, kisah yang di Jawa seperti tak kunjung habis dipertunjukkan dengan khidmat ini seakan-akan mengekspresikan suatu rasa cemas dan rasa tegang dalam jiwa kita meskipun tak sepenuhnya kita sadari: rasa cemas dan tegang yang secara intens terasa di sekitar zaman ketika *Bharatayuda* diadaptasi kemari pada abad ke-12.

Perlahan-lahan tapi pasti, makin terasa merosotnya sistem kerabat sebagai sendi utama bangunan sosial politik kita. Orang tak lagi bertaut dengan sanak saudara sedusun dan secikal-bakal. Suatu unit yang lebih luas, dengan jumlah anggota yang lebih besar dan lebih beragam jenisnya, telah terjadi. Bentuknya disebut ”negeri”. Keutuhannya beroperasi sebagai ”negara”. Transformasi itu bukan tanpa gundah. Perasaan para anggota masyarakat yang hidup di tengah proses itu pasti berkecamuk, sebab ternyata loyalitas telah berubah buhul pengikatnya. Bahkan perang saudara bukan saja menjadi mungkin, tapi juga bisa diberi dalih moral. Kita lihat bagaimana Arjuna dapat diyakinkan oleh Kresna bahwa ia tak perlu memperhitungkan lagi hubungan famili. Hubungan-hubungan personal—termasuk hubungan antara guru dan murid—tak usah diperhatikan. Arjuna sudah tiba saatnya untuk bertaut dengan sesuatu yang ”impersonal”. Yakni tugas sebagai kesatria—atau yang semacam itu.

Tapi, bila ”panggilan tugas” lebih didahulukan daripada hubungan kesetiaan asal, di manakah saya berpijak? Bila cita-cita membentuk dunia dan nilai-nilai baru lebih utama daripada kebajikan berbuat baik kepada keluarga, ke manakah saya akan bersandar?

Dalam kecamuk perasaan itu, suatu gerak terjadi dalam kesadaran kita. Ada seorang ahli yang mengatakan bahwa itu adalah gerak ”perpisahan” dan ke arah ”kediri-sendirian”—*separation* dan *individuation*. Di dalamnya ada rasa cemas. Dan rasa cemas

itu memerlukan perlindungan. Lalu orang pun menciptakan serangkaian simbol.

Dalam simbolisasi itu kita pun menyebut negeri kita sebagai sebuah ”keluarga”. Di pucuk ”keluarga” itu ada seorang ”bapak”—biasanya raja atau kepala negara. Dengan itu, kita seakan-akan ingin memulihkan apa yang hilang ketika kita berpisah dan menjadi diri sendiri itu.

Sulitnya, sering simbol itu tak lagi dianggap sebagai simbol. Padahal, sebuah negeri tak pernah merupakan satu keluarga. Seorang kepala negara tak pernah benar-benar sebagai bapak para warga negara. Dan bagaimana menyelenggarakan ekonomi secara ”kekeluargaan” bila negara sendiri justru membutuhkan sesuatu yang tak hendak berdasarkan kekeluargaan, yakni hukum—khususnya hukum yang melindungi hak milik pribadi? Bukankah negara niscaya memerlukan sejenis peranti yang impersonal—yakni birokrasi?

Tapi, adakah di medan perang Kurusetra, Arjuna bertindak sebagai birokrat: seorang yang tak memandang mana keluarga dan mana yang bukan, demi tugas?

Mungkin tidak. Mungkin seorang humanis sejati: ia bimbang berperang bukan karena ia gamang membunuh orang seasal-usul, melainkan karena ia enggan membinasakan orang yang tak bersalah meskipun mereka di pihak lawan. Bisma toh tak bisa dituduh bersalah hanya karena ia sekeluarga dengan Kurawa dan berperang di pihak ”sana”. Surutnya sistem kekerabatan dengan demikian bisa membuka pintu ke arah fajar yang lain, di mana manusia bertugas, mati, dikutuk, atau dihargai karena dirinya sendiri. Keluarga dan puak hanyalah sebuah jejak.

Tempo, 3 Agustus 1991

OEI

YANG terjadi dalam hidup Oei Tiong Ham umumnya terjadi dengan skala yang bukan main.

Kita mulai dengan soal sarapan. Tiap pagi sang pendiri kerajaan dagang di Semarang yang kaya-raya awal abad ke-20 itu, konon, menghabiskan waktu dua jam untuk urusan tubuhnya. Menurut cerita anaknya, Oei Hui Lan, makna pagi jutawan itu terdiri atas beberapa buah mangga dan pepaya, dan semangkuk bubur hangat, dan enam telur mata sapi, dan beberapa kerat hati yang dihias mewah, dan gulungan daging sapi asap, "dan semua itu didorong ke dalam perut dengan beberapa mangkuk teh." Lalu, setelah itu, Ayah mengisap dua batang cerutu hitam yang besar."

Manja, berlimpah-limpah. Dan itu kian tampak ketika disebutkan bagaimana tuan besar itu punya tiga dapur yang bekerja secara serentak, empat juru masak dan 40 orang pelayan, dan di sudut tamannya yang luas, yang dirawat seorang tukang kebun Cina yang dibawa dari Sumatera, ada sebuah suaka margasatwa pribadi. Dan jangan dilupakan gemerlapnya jamuan besar yang diadakan di rumah itu, untuk raja Siam yang sedang berkunjung dan para pangeran eropa yang naik kapal pesiar dari Singapura.

Bagaimana Oei Tiong Ham bisa begitu legendaris? Buku *Konglomerat Oei Tiong Ham*, yang disunting oleh Yoshihara Kunio, (seorang guru besar ekonomi pada Universitas Kyoto) melukiskan sejarahnya secara selintas. Memang seperti dongeng. Meskipun Tiong Ham adalah generasi kedua dari seorang pengusaha yang sukses, ia bukan sekedar penerus ayahnya. Dalam banyak hal, ia seorang pembangkang.

Ayahnya, Oei Tjie Sien, yang meninggal pada 1900, adalah seorang yang memulai kekayaannya dari kaki yang berdebu—de-

ngan menjajakan barang porselen murahan dalam keranjang berpikulan bambu—sedangkan Tiong Ham berangkat dari posisi anak bengal dan penjudi. Ayahnya adalah seorang Cina tradisional yang memakai kuncir Manchu sampai mati, tapi Tiong Ham mengatur rambut—dan juga perusahaannya—secara Barat.

Prof Yoshihara Kunio, yang sudah kita kenal dengan studinya tentang *ersatz capitalism* (”kapitalisme karbitan”) di Asia Tenggara, mengatakan bahwa orang dari Semarang itulah yang merupakan pendiri konglomerat pertama dan terbesar dalam sejarah wilayah yang kini disebut ASEAN ini. Yang menarik ialah kenapa kemudian kejayaan Oei Tiong Ham hancur, dan perusahaannya akhirnya bisa disita begitu saja oleh pemerintah Indonesia, ketika Presiden Sukarno memekikkan semangat revolusi dan sosialisme.

Dalam analisa Yoshihara Kunio, konglomerat itu rontok antara lain karena sebab-sebab di dalam tubuhnya sendiri. Bisnis Oei Tiong Ham tak bisa menghadapi soal pelik yang muncul karena aturan pembagian warisan. Juga: soal suksesi kepemimpinan. Dalam kasus Oei Tiong Ham yang menyukai kenikmatan itu, urusannya cukup ruwet: ia punya 8 istri, 26 anak, terbagi persis antara yang laki-laki dan yang perempuan.

Tiong Ham memang mencoba membatasi pembagian waris kepada hanya sembilan anaknya, tapi ia tak bisa dengan jelas bagaimana menyelesaikan soal alih kepemimpinan. Ketika ia meninggal pada 1924, dua di antara 26 anaknya jadi bos. Memang, pada suatu periode, kepemimpinan ganda itu berakhir, dan perusahaan dipegang oleh Oei Tjong Hauw, anaknya yang lahir dari istrinya yang kelima. Tapi ketika pada 1950 Tjong Hauw meninggal dalam usia 45 karena serangan jantung, soal suksesi timbul lagi. Pilihan pimpinan kepada yang paling tua, sebagaimana adat Cina, tak bisa berjalan. Bahkan, menurut Tjoa Soe Tjong,

yang pernah menyusun sejarah 100 tahun konglomerat itu, tradisi Cina untuk memecahkan soal suksesi dengan cara itu ”tidak layak”.

Namun, pada akhirnya, konglomerat itu punah karena faktor yang tampaknya lazim dalam sejarah Indonesia sampai kini: hubungannya dengan kekuasaan politik. ”Kapitalisme di Indonesia,” tulis sejarawan Onghokham, ”selalu berkaitan dengan politik.”

Pada 1961, pemerintahan Sukarno mengambil alih perusahaan yang dibangun oleh Bapa Oei dari nol, karena dituduh berbuat ”kejahatan ekonomi”. Sejak itu, kekayaan yang hilang tak kembali, dan sejak itu pertanyaan lama—yang sudah membekas sejak Sultan Iskandar Muda, konon, menyita bisnis ”orang-orang kaya” Aceh di abad ke-17—muncul kembali bagaimana para pemilik modal bisa mengembangkan sayapnya di tengah masyarakat Indonesia yang bergolak-golak.

Itu juga berarti pertanyaan, sejauh mana para pemilik modal di Indonesia punya kapasitas bukan saja untuk terbang tak terjerat dari perbatasan satu ke dalam perbatasan lain, ketika bisnis sudah jadi ”global”. Tak kalah penting adalah soal bagaimana mereka membangun suatu lingkungan sosial-politik yang tak gampang marah, tak gampang sewenang-wenang, yang butuh akan kepastian hukum dan aturan permainan.

Tempo, 10 Agustus 1991

MERDEKA

MENGAPA merdeka? Saijah, dalam film *Max Havelaar* yang dibuat dari novel masyhur Multatuli, tahu jawabnya: karena kerbau kesayangannya dirampas oleh Tuan Demang, dan karena ketika ia mencoba berontak pada keadaan, tentara Belanda—penjaga ketertiban itu—menembaknya.

Mengapa merdeka?

Orang ingin merdeka karena ia tahu apa artinya tidak-merdeka. ”Tahu” di sini juga berarti ”mengalami” dengan rasa sakit dan robek: bahwa tidak-merdeka adalah keadaan yang tiap saat bisa ditempeleng, dilucuti, dibentak-bentak, diusir, dihina, diserobot, didiskriminasikan, dilempar ke dalam sel, dan/atau dibunuh.

Tidak mengherankan bila ada orang yang mengatakan bahwa kemerdekaan jadi sebuah impian yang berapi-api karena ia adalah sebuah kontras dari perbudakan. Dan perbudakan adalah sesuatu yang amat menyakitkan.

Anehnya, retorik Agustusan kita tak banyak bicara soal kesakitan itu. Kita kini sering dengar soal perlunya ”mengisi kemerdekaan”: seakan-akan kemerdekaan adalah sebuah ruang kantor yang kosong, mungkin necis, yang sudah disediakan oleh bapak kita dan tinggal diberi perabot atau hal-hal lain yang punya fungsi. Dengan demikian, ketidakmerdekaan kita bayangkan hanya sebagai keadaan sebelum itu—keadaan belum punya ruang kantor necis dan kosong.

Kita pun lupa pada Saijah dan kerbaunya yang dirampas. Kita seakan-akan tak mungkin membayangkan bahwa merdeka berarti menyatakan suatu gerak yang ingin lepas, suatu gerak yang geram, gelisah, untuk tidak jadi tokoh sang ”inlander” kecil

dalam karya Multatuli.

Apa yang terjadi?

Barangkali karena kita bicara ”kemerdekaan” sekadar sebagai lawan kata dari ”penjajahan”, dan kita cenderung mengira bahwa ”penjajahan” adalah soal kolonialisme, soal ekonomi, dan politik dalam skala besar. ”Tidak-merdeka” akhirnya hanya sebuah abstraksi dari rasa lapar bersama dan tak kuasa kolektif, dengan segala seluk-beluknya.

Barangkali ini kelanjutan dari argumen Lenin (yang diadaptasi oleh Bung Karno dan lain-lain) tentang imperialisme, bertahun-tahun yang silam. Atau barangkali pula ini kelanjutan dari insting kita untuk melihat penjajahan sebagai soal hubungan tidak sah antara dari ”orang-luar” dan ”bukan orang-luar”.

Atau barangkali karena dalam pengalaman masa lampau kita yang berabad-abad, juga di bawah penjajahan Belanda, kita sesungguhnya tak pernah mengalami bengisnya perbudakan yang benar-benar....

Bukankah Saijah itu hanya tokoh fiktif karangan seorang Belanda yang agak majenun? Bukankah bila pribumi dilarang masuk ke kamar bola—dan disamakan dengan anjing—dan tak dilayani omong Belanda, itu soal ”sepele”? Terutama bila dibanding dengan perlakuan terhadap budak dalam zaman Yunani dan Romawi dulu?

Seperti di Yunani dan Romawi dan Amerika bagian selatan, di masyarakat-masyarakat lama di Indonesia perbudakan memang bukan barang asing. Di Toraja misalnya. Budak-budak itu diharuskan menunjukkan rasa hormat kepada tuannya, tak boleh menggunakan alat dapur yang diperuntukkan bagi sang tuan dan dianggap tak punya sopan-santun dan dihinakan. Dan para tuan yang memelihara budak itu pun menggunakan para hamba sahayanya untuk mengerjakan kerja tangan di sawah.

Namun, pada umumnya bisa dikatakan bahwa perbudakan

di Indonesia punya warnanya sendiri. Semar, Gareng, Petruk, mengabdi kepada Arjuna, tapi peran mereka (setidaknya dalam wayang kini) agaknya bisa menjelaskan mengapa sejarah Indonesia tidak mengenal pemberontakan budak. Kisah Untung Surapati pada abad ke-17 lebih bercerita tentang perlawanan seorang buron. Si Untung (yang kemudian dijadikan novel *Surapati* oleh Abdul Moeis) memang budak belian, tetapi seorang novelis yang nasionalistis seperti Abdul Moeis pun sesungguhnya menunjukkan bagaimana budak belian itu diperlakukan baik oleh tuannya, sampai ia menghamili si nona Belanda di rumah besar di Batavia itu.

Surapati, dengan demikian, bukanlah tokoh utama *Spartacus* karya Howard Fast yang difilmkan oleh Stanley Kubrick. Spartacus adalah kemarahan yang memuncak atas kesewenang-wenangan orang Romawi terhadap selapis manusia yang mereka tindas. *Spartacus* adalah sebuah kisah revolusi, yang jadi metafora bagi revolusi sosial di zaman modern. Dibandingkan dengan itu, *Surapati* terasa hanya sebuah kesalahpahaman: konflik kebetulan antara yang jadi hamba dan yang jadi majikan.

Untuk apa kemerdekaan, bila demikian? Bila hubungan antara abdi dan yang diabdi, antara kawula dan gusti, diharapkan ”manunggal”, itu berarti bahwa para Saijah memang tak perlu resah. Mereka tak perlu takut kalau suatu waktu sang gusti bisa merampas miliknya, menempeleng wajahnya, menginjak kakinya, dan menerornya. Mereka tak perlu cemas. Mereka akan dilindungi. Mereka tak perlu loncat dari kapal pengangkut budak itu karena laut di sekitar—kebebasan itu—penuh ikan hiu.

Dan merdeka berarti ”tenteram”.

Tempo, 17 Agustus 1991

TU

MEMBENTUK sebuah persatuan antarmanusia adalah seperti menggali sebuah sumur. Bila seseorang menggali cukup dalam, ia akan dapat mencapai mata air kemanusiaan yang sama dan sebuah sumber komunikasi yang murni. Bila tidak, ia akan mengubur diri dalam liangnya sendiri.

Analogi ini datang dari Prof Tu Wei-ming, seorang guru besar yang bijaksana, yang mengajar sejarah dan filsafat Cina di Harvard University.

Pada tahun 1982, Prof Tu diundang ke Singapura. Pemerintah Singapura sedang ingin mengajarkan Etika Konfusius bagi murid sekolah menengah, sebagai salah satu pilihan pendidikan moral. Tentu saja ini akibat rasa cemas para pemimpin Singapura, negeri kota yang selalu cemas itu: mereka merasa tak tenteram memandang anak-anak muda mereka yang menghuni rumah-rumah susun yang necis, yang melintasi jalan-jalan yang mulus dan etalase-etalase yang meriah dan mengisi kantor-kantor dagang yang megah. Sejumlah besar kepala manusia telah digosok sampai gemerlap seperti kelereng dalam proses pertumbuhan ekonomi Singapura yang pesat, tapi mereka enteng, melayang-layang, orang-orang kosong, *the hollow men*, *the stuffed men*, manusia kontemporer dalam sebuah sajak suram T.S. Eliot.

Bagi para pemimpin Singapura, yang senantiasa gemar merekayasa kehidupan masyarakatnya, kesimpulannya jelas: ubah itu semua. Suruh anak-anak belajar pendidikan moral. Suruh mereka memilih untuk mempelajari Bibel, Islam, ajaran Buddhis, Hindu, Sikh, agama-agama dunia, atau etika Konfusius....

Apabila orang Singapura secara istimewa tertarik untuk menelaah kemungkinan-kemungkinan Konfusianisme, agaknya bisa dipahami. Bukankah ajaran Bapa Kong dari Cina ini yang akhir-

akhir ini sering dianggap sebagai dasar bagi bangkitnya ekonomi di "empat naga" Asia Timur? Dan bukankah, seperti kata Bapa Lee, kebudayaan yang akarnya Cina, dan bukan yang akarnya India, yang tangkas dalam kerja menumbuhkan ekonomi?

Namun, Tu Wei-ming, salah satu ahli Konfusianisme yang terkemuka di dunia, bukan seorang penganjur ajaran yang satu sisi. Mengawali pelbagai diskusi di Singapura—yang dibukukan dalam *Confucian Ethics Today, The Singaporean Challenge*—ia berkata, "Saya datang ke sini bukan untuk mempromosikan Konfusianisme atau mempertahankannya...."

Tu bahkan tak serta-merta mengiyakan bahwa hanya dengan Konfusianisme orang bisa menjelaskan bangkitnya ekonomi di Asia Timur. Jepang, dengan identitas etnis yang sangat tua dan eksklusif, dengan tradisi feodalisme yang berakar dalam, yang menyebabkan orang menerima hierarki tanpa banyak cingcong, berbeda dengan Singapura. Hong Kong, yang stabilitas dan dinamismenya juga terbentuk oleh tradisi *civil service* Inggris, lain dari Taiwan.

Lagi pula, bagaimana menghubungkan Konfusianisme dengan semangat *entrepreneur*? "Jika seseorang sepenuhnya mempertautkan diri dengan etika Konfusian pada tingkat yang paling tinggi," kata Tu, "ia akan mengolah kesadaran diri ke arah kebajikan. bukan keinginannya akan laba." Dan bila seseorang mengikuti ajaran Mencius, salah satu penerus tradisi Konfusian yang terkemuka itu, yang lahir adalah manusia yang bersimpati kepada penderitaan orang lain, manusia yang tahu akan rasa malu, yang tahu mana yang benar dan yang salah—dengan kata lain, jenis manusia yang mungkin tidak agresif, ekspansif, dengan bakat konglomerat.

Memang, Tu melihat kemungkinan bahwa pembentukan watak oleh ajaran Konfusius dalam beberapa lapis generasi di Timur jangan-jangan ikut melahirkan motivasi pembentukan modal di

kawasan ini, lewat proses yang berbeda dari sejarah kapitalisme di Barat. Namun, memang belum terjawab, mengapa baru beberapa dasawarsa terakhir, dan bukan di jauh hari sebelumnya, ketika Konfusianisme masih "utuh", Jepang, Taiwan, Hong Kong, Korea, dan Singapura bisa meloncat ke dalam pertumbuhan ekonomi yang pesat.

Pasti jawabnya tidak sederhana. Orang yang gemar membuat analisis kebudayaan sering lupa bahwa suatu konsensus mengenai nilai-nilai tidak terjadi hanya melalui satu jalur ajaran. Faktor pengalaman dalam sejarah, ketika manusia harus memberi jawaban kepada satu dilema moral yang kongkret, akhirnya sangat menentukan.

Maka satu bentuk akhlak tak dengan begitu saja bisa ditransmisikan. Tu Wei-ming memperingatkan, bagaimana anjuran dan ajaran moral yang simplistis tak pernah berhasil. Di Cina dulu, waktu kaum Kuomintang berkuasa, ada gerakan *Xin shenghuo* atau "gerakan hidup baru". Penataran dijalankan, seluruh bangsa diajar, tapi hasilnya nihil: akhlak tak berubah, korupsi jalan terus, dan rezim jatuh.

Mungkin karena indoktrinasi cenderung seakan bergerak dalam sumur sempit yang dangkal. Di sana, jika kita tak terkubur di lubang kita sendiri, kita akan hanya pura-pura betah tapi terimpit.

Tempo, 24 Agustus 1991

BURYA

NENEK berumur 63 tahun itu keluar dari apartemennya di jalan lingkar Moskow. Di radio ia dengar Gorbachev dinyatakan tak lagi memerintah, sebuah ”Komite Negara untuk Keadaan Darurat” dibentuk, dan pers serta radio diberangus.

Di kejauhan suara iringan tank bergerak. Empat di antaranya berpusar garang di luar Gedung Teater Bolshoi: satu isyarat apa artinya kekuatan dan kekuasaan.

”Ini situasi yang mengerikan,” kata Nenek Margarita Selvova, sebagaimana dikutip wartawan *The New York Times* 19 Agustus 1991. ”Ini terjadi pada tahun 1917 ketika kaum Bolsyewik mengambil alih kekuasaan. Pada tahun 1937, paman dan bapakku ditembak, ibuku ditahan. Kini itu terjadi lagi....”

Tahun 1991 ternyata kemudian lain dari tahun 1917. Komplotan yang menggulingkan Gorbachev dan membentuk *Gosudarstvenny Komitet* terjungkal hanya dalam waktu 72 jam. Namun, kita tahu mengapa takut Margarita Selvova.

Hari-hari Oktober 1917 adalah hari-hari Revolusi yang bingung. Delapan bulan sebelumnya kekuasaan maharaja Rusia terakhir, Tsar Nikholas II, runtuh. Pemerintah Sementara dibentuk. Pemimpinnya seorang tokoh partai buruh, Kerensky. Penyangga utamanya pelbagai jenis kaum revolusioner, tapi bukan kaum komunis. Kaum Bolsyewik itu praktis masih berada di pinggiran.

Namun, Rusia rusuh. Seperti sering terjadi dalam suasana pascarevolusi, ketika pergantian besar berlangsung dan tata tertib yang lama baru saja ambruk tanpa pengganti yang kukuh, kekacauan pun berkecamuk. Dalam keadaan itulah kaum Bolsyewik menyiapkan sebuah ”revolusi” baru.

Yang terjadi sebenarnya hanya sebuah kudeta. Namun, kata "hanya" di sini harus diberi catatan: aksi itulah, di bawah pimpinan Lenin dan Trotsky, yang akhirnya berhasil mengubah Rusia hingga hari ini.

Menjelang akhir Oktober 1917, kaum Bolsyewik telah merebut kekuasaan di Kota Petrogard, menduduki Istana Musim Dingin, menahan para menteri Pemerintahan Sementara, dan menyepak Kerensky. Namun, di luar kemenangan yang agak kacau itu, siapa sebenarnya yang mendukung mereka?

Kebanyakan anggota garnisun Petrogard netral: tak mendeking pemerintah, tapi tak pula memihak Bolsyewik. Lenin hanya punya beberapa kesatuan, misalnya Resimen Kexholm, dan para pelaut Kronshtadt, yang mendukungnya dengan keras. Kaum proletar umumnya tak sepenuh hati berdiri di belakangnya. Bahkan, Vikzhel, serikat buruh kereta api yang kuat itu, menentangnya. Ketika Duma (parlemen) Kota Petrogard bersidang pagi 27 Oktober, dua wakil Bolsyewik yang hadir diteriaki oleh golongan revolusioner lain: "Pembunuh! Pemerkosa! Keluar!"

Kelebihan Lenin ialah bahwa ia tak gentar dan tak malu karena diteriaki. Dalam pekan itu pula, dengan sekali babat ia menghabisi kebebasan pers dan mengontrol informasi. Kemudian ia membentuk polisi rahasia, cikal bakal KGB yang kita kenal kini. Ia tak peduli bahwa dengan demikian ia membunuh cita-cita panjang kaum revolusioner Rusia, juga tuntutan kaum Bolsyewik sendiri, bahwa kemerdekaan penting, setelah berpuluh tahun rakyat hidup dengan suara yang diringkus Tsar.

"Lenin, Trotsky, dan teman-temannya telah kena racun kekuasaan, dan ini dibuktikan dengan sikap mereka yang memalukan terhadap kebebasan bersuara...."

Itu adalah kata-kata kecewa Maxim Gorky, di koran *Novaya Zhizn* (Hidup Baru) 7 November 1917. Sastrawan Marxis ini, yang menyumbangkan honor tulisannya untuk partai Lenin,

akhirnya menolak Lenin, yang ia sebut sebagai "budak dogma" yang "tak tahu massa rakyat", karena "ia tak pernah tinggal bersama mereka...."

"Saya terutama curiga, terutama tak percaya, kepada seorang Rusia ketika ia dapat kekuasaan di tangan," kata Gorky pula. "Belum lama sebelumnya jadi budak, ia jadi despot yang tak terkendali begitu ia sempat jadi tuan bagi tetangganya."

Benarkah demikian? Di masa tuanya, ketika ia disanjung dan diberi posisi tinggi oleh Stalin, sikap Gorky sendiri jadi tak jelas tentang kemerdekaan bersuara dan hak demokrasi lain. Mungkin akhirnya ia menyerah, bahwa rakyat Rusia memang budak, *raby*, bukan pekerja, *rabochye*: kebebasan bukanlah kebutuhan mereka. Kebebasan bisa menjadikan mereka sewenang-wenang, "despot yang tak terkendali".

Namun, betapa muramnya pandangan itu. Ia mengabaikan kemungkinan bahwa budak bukanlah sebuah watak, melainkan nasib. Ia mengabaikan hasrat lain orang yang tertindas. Ia akan melupakan apa arti rasa cemas Nenek Selvova: rasa cemas yang menyebabkan rakyat bergerak. Rasa cemas yang mendorong orang menyusun barikade di Gedung Parlemen, ketika tank-tank menderu. Rasa cemas yang sebenarnya naluriah, berkecamuk tapi tak tampak, sudah lama.

"Rusia adalah sebuah badai," kata penyair Alexander Blok di tahun 1917, "sebuah *burya*—dan dari topan Siberia ini demokrasi dilahirkan."

Tempo, 31 Agustus 1991

SOSKA

KETIKA patung Lenin ditumbangkan di Uni Soviet yang sedang berubah, tepuk tangan belum tentu berbunyi sosialisme yang mati. Pada dasarnya, kemeriahan itu untuk lahirnya demokrasi.

Maka, para sosialis—atau mereka yang ingin disebut sosialis—jangan cemas. Tetapi juga jangan berilusi. Sebab, apa yang terjadi di Eropa Timur menunjukkan bahwa, setidaknya di hari-hari yang mencengangkan ini, pengharapan untuk demokrasi lebih penting ketimbang pengharapan untuk sosialisme. Orang tampaknya akan rela hidup dalam suatu sistem yang kapitalistis asal demokrasi jalan dengan beres. Bukankah itu yang terjadi di Eropa Barat? Dan bukankah Eropa Barat ternyata lebih punya daya pikat?

Apa gerangan yang akan terjadi kita tak akan tahu. Namun, bila pengalaman Eropa Barat bisa jadi pelajaran berharga, satu hal harus diperhitungkan: institusi demokrasi yang ada pada umumnya tidak menyebabkan masyarakat siap berubah, dari sebuah sistem kapitalis—tempat mereka hidup sekarang—menjadi sebuah sistem sosialis.

Kaum sosialis demokrat, yang lahir sejak ”revisionisme” Bernstein pada akhir abad ke-19 menampik jalan revolusi, tak kunjung melahirkan sosialisme. Yang ada paling-paling hanyalah terbentuknya kabinet-kabinet yang dipimpin Partai Sosialis, yang terkadang umurnya tak lama pula. Bahkan, akhir-akhir ini, seperti dialami Partai Buruh di Inggris dan Partai Sosialis di Prancis, mereka pun tengah bergerak ke ”kanan”: program-program sosialistis yang dulu lazim, seperti nasionalisasi perusahaan besar, tak lagi meyakinkan.

Dulu pun orang sudah menyebut mereka ”sos-ka”, singkat-

an dari ”sosialis kanan”. Kata ”kanan” itu satu cemooh yang menyakitkan: kecaman untuk kaum yang menyatakan diri sebagai pembela kelas pekerja yang tertindas, tetapi pada saat yang sama bersedia mengadakan kompromi dengan kapitalisme.

Namun, proses demokratis seperti yang terjadi di Eropa Barat dan Inggris memang mau tak mau sebuah kompromi, dengan ”K”. Masyarakat yang ada ternyata tidak seperti yang diperhitungkan Marx. Sebagian kelas menengah ternyata tidak tergusur jadi proletariat oleh para kapitalis besar.

Walhasil, secara jumlah, kelas pekerja tak menjadi mayoritas yang menentukan. Maka, partai-partai sosialis yang ingin menang pemilu harus mencoba menarik hati mereka yang bukan buruh. Akibatnya, seperti pernah dikatakan dengan tepat oleh seorang sosialis, ”Mereka tak bisa tetap tinggal hanya sebagai sebuah partai buruh, tapi juga mereka tak akan pernah berhenti sebagai partai buruh.”

Dilema seperti itu memang semula tak disadari. Para pemikir sosialis demokrat membayangkan bahwa perbaikan keadaan, *reform*, yang diselenggarakan oleh partai mereka melalui jalan parlementer, akan mengubah masyarakat setahap demi setahap ke arah sosialisme. Jean Jaures, sosialis Prancis terkenal itu, menggambarkan proses ke arah sosialisme itu ibarat perjalanan sebuah bahtera: tak ada tanda jelas di lautan, tapi sedikit demi sedikit para navigator dibawa ke cakrawala baru oleh perjalanan sang kapal.

Namun, soalnya: benarkah bahtera itu tak pernah terdorong mundur oleh gelombang keadaan?

Dalam kenyataannya, *reform* bukanlah sesuatu yang tak bisa dibalikkan. Yang dilakukan Margaret Thatcher di Inggris, setelah Partai Konservatif mengalahkan Partai Buruh hingga hari ini, membuktikan bagaimana bahtera yang dibayangkan Jaures ternyata bukan saja nyaris kandas, tapi dimasukkan ke dalam

dok.

Kaum sosialis demokrat sendiri, seandainya pun menang mutlak, tak akan mampu mentransformasikan masyarakat menjadi sosialis: mereka akan menghadapi krisis ekonomi yang serius. Bagaimana menaikkan upah minimal pekerja dan sekaligus meniadakan pengangguran? Bagaimana para kapitalis yang ada—yang miliknya tak diambil alih, karena itu bukan cara sosialis demokrat—tak akan menaikkan harga dan memacu inflasi? Bagaimana membuat kaum pemodal mengurangi laba, tanpa mengancam produksi? Dan bukankah kaum buruh sendiri berkepentingan dengan kelanjutan kehidupan ekonomi yang ada? ”Jika produksi tak berlanjut,” seperti kata tokoh sosialis demokrat yang termasyhur itu, Kautsky, ”seluruh masyarakat akan amblas, termasuk kaum proletar.” Kompromi pun terpaksa dilakukan. Namun, kenapa tidak. Hanya dengan itu proses demokrasi akan terpelihara. Memang, ada teori yang mengatakan bahwa proses demokrasi dalam masyarakat kapitalis hanya palsu, dan sebab itu tak perlu. Namun, tanpa kekuasaan yang dikontrol dan dibatasi, tanpa hukum yang konsisten dan terbuka, apa jadinya? Buruh bisa diancam untuk tunduk jadi budak, si lemah akan tergulung dengan mudah, keputusan tentang pembelanjaan dan investasi apa yang baik bagi masyarakat akan ditentukan secara sewenang-wenang.

Memang kebebasan tak dengan sendirinya melahirkan keadilan. Namun, tanpa kebebasan, bagaimana pula menjamin keadilan?

Tempo, 7 September 1991

LONGSOR

JENDERAL komunis itu tahu ada sesuatu yang longsor dalam hidupnya. "Sungguh menekan perasaan," katanya kepada seorang kenalannya setahun yang lalu, "untuk mendengar bahwa segala yang telah kita perjuangkan selama lebih 50 tahun ternyata salah."

Lalu pada bulan Agustus 1991, jenderal komunis itu, Marsekal Fyodorovich Akhromeyev, membunuh diri.

"*He is a man of honor, integrity, and intelligence*," tulis sebuah obituari yang mengenangnya di majalah *Time* 9 September. Yang menulis adalah temannya: bekas Kepala Staf Gabungan Amerika Serikat, Admiral William J. Crowe Jr.

Bahwa seorang pejabat milker AS bisa berteman dengan seorang pejabat militer Uni Soviet, itu bukti bahwa, jika mau, manusia dari dua kubu yang bermusuhan tetap bisa memilih untuk jadi manusia, bukan sekadar aparat benci dan petugas kecurigaan. Akhromeyev menceritakan kegalauan perasaannya kepada Crowe, dan Crowe menghargai keyakinan Akhromeyev, "seorang komunis, seorang patriot, seorang prajurit."

Maka, Crowe mengerti gundah hati perwira tinggi Soviet yang sederhana itu. "Seluruh hidupnya ia habiskan untuk mengabdi tanah air dan partai," tulis Crowe. Namun, Akhromeyev dalam pada itu juga tahu, "banyak hal tidak beres pada negerinya." Dan ketika ia tak bisa mempertautkan keyakinannya yang bertentangan itu, dalam menghadapi arus balik yang sedang melanda tanah airnya, Akhromeyev menembak pelipisnya sendiri.

Beberapa hari setelah itu, Gorbachev, di depan TV, mengakui komunisme telah gagal.

Ah, dia terlambat, mungkin kata orang.

Ah, dia plintat-plintut, mungkin kata orang lain.

Namun, kecaman seperti itu tampaknya tak melihat apa yang tragis pada gelombang tak terduga yang kini mengempas di Moskow. Tragis, seperti Akhromeyev: selama berpuluh tahun, hidup beribu-ribu manusia terasa berarti, karena berjuang untuk sebuah cita-cita yang begitu indah: sebuah masyarakat tanpa pengisapan. Untuk itu mereka bersedia melakukan apa saja: membunuh, dibunuh, menangkap, ditangkap. Mereka mau menahan hati dan perut yang remuk. Namun, kemudian ketahuan bahwa ide itu tak bisa memperbaiki apa-apa. Bahkan memperburuk kehidupan yang ada.

Mikhail Sergeyevich Gorbachev lahir di tahun 1931 di wilayah orang Kossak di tenggara Rusia. Dalam sejarahnya, orang Kossak tak pernah jadi hamba. Namun, Desa Privolnoye kasar dan miskin. Harapan baru timbul ketika kaum Bolsyewik berkuasa, dan mencoba mengatasi kemiskinan dengan keras: Stalin membunuhi petani kaya lalu membuat tanah pertanian jadi milik kolektif. Kakek Gorbachev, Gopkolo, bukan saja pendukung kolektivisasi. Ia ketua pertama pertanian kolektif di desa itu.

Namun, hidup Gopkolo tak hanya di situ. Pada suatu hari si kakek ditangkap oleh aparat Stalin. Pak tua itu selama 14 bulan diinterogasi hingga mengaku melakukan hal yang sebetulnya tak pernah dilakukannya. Ketika ia kembali dari tahanan, rumahnya di Privolnoye jadi "rumah wabah": karena Kakek Gopkolo adalah "musuh rakyat", tak lagi ada teman dan sanak keluarga yang berkunjung, takut kalau dituduh tak-bersih-lingkungan.

Gorbachev dengan demikian tahu, bagaimana komunisme memang bisa mengubah nasib—tak selamanya baik, tapi tak selamanya buruk. Ia sendiri memulai kariernya sebagai orang yang mengurusi organisasi pemuda komunis. Di jenjang kekuasaan puncak, ia dibantu Andropov, orang No. 1 KGB. Namun, ia toh tahu ada sesuatu yang bisa mengerikan dalam kekuasaan yang tega menghabisi Kakek Gopkolo yang berjasa dan tanpa dosa.

Gorbachev, dengan kata lain, adalah sosok yang mendua dalam memandang komunisme, seperti umumnya orang sezamannya. Pada akhir 1990 ia mengatakan ia tak bisa sepenuhnya menampik masa lalu. ”Saya tak bisa menampik kakek saya dan apa yang telah ia lakukan,” katanya. Ia akan tetap menghormati ”kenangan tentang mereka yang telah memberikan segalanya... untuk negeri dan tanah air.” Namun, ia juga tahu bahwa masa lalu harus ditinggalkan, dalam ”sebuah proses yang pedih”.

Itulah yang tragis di Uni Soviet kini. Bahwa tak semua orang bunuh diri, malah aktif mengubah apa yang salah dalam pikiran mereka sendiri, itu menunjukkan bahwa dalam tragedi selalu ada kisah kepahlawanan. Boris Yeltsin sendiri bicara tentang orang yang terkadang dikecamnya ini: Gorbachev sebenarnya bisa berlaku seperti pemimpin Uni Soviet sebelum dia: ”Ia sebenarnya bisa merias dirinya dengan bintang dan medali; rakyat akan menyanyikan lagu puja untuknya, yang memang selalu enak. Namun, Gorbachev memilih jalan yang lain. Ia mulai memanjat sebuah gunung yang bahkan pucuknya pun tak tampak.”

Tempo, 14 September 1991

SENDIRI

DI bawah kapitalisme, kata Trotsky, tiap orang memikirkan dirinya sendiri. Pada saat yang sama, tak seorang pun yang memikirkan nasib semua orang.

Tapi siapa gerangan yang mampu memikirkan nasib semua orang?

Trotsky tak menjawab. Seorang Marxis seperti dia tak percaya bahwa ada orang yang bisa bekerja untuk *semua* orang. Masyarakat terdiri dari kelas-kelas. Tapi, jika ada ”makhluk” yang tak memikirkan dirinya sendiri, bagi seorang sosialis, itu sebuah wujud yang bernama ”Negara”.

Tapi siapa itu ”Negara”?’

Orang seperti Trotsky mungkin akan mengatakan, ”Negara” berarti ”para pemimpin Partai Komunis”. Dalam teori, para pemimpin itu mewakili kaum buruh, kelas yang konon paling menderita. Tapi Trotsky toh segera tahu bahwa itu hanya teori. Bahkan, sebelum ia lari—dan kemudian dibunuh di Meksiko—ia sudah tahu bahwa anggota *nomenclatura* itu akhirnya hanya memikirkan diri mereka sendiri. Trotsky kemudian berbicara, menggerundel, tentang birokratisasi: wajah sosialisme di negeri Stalin.

Saya tidak tahu kemudian apa ia punya sebuah alternatif. Trotsky keburu mati dengan kepala berdarah. Ia dihantam kapak oleh seorang agen rahasia yang diutus Josef Stalin, Bapak Pemimpin Partai Komunis Uni Soviet. Akhirnya ”Negara” identik dengan ”sang Pemimpin”, yang juga memikirkan diri sendiri.

Tapi bukankah Trotsky benar: di bawah kapitalisme tiap orang memikirkan kepentingannya sendiri? Bukankah ini diakui oleh para pemikir kapitalis, dari Adam Smith sampai Milton Friedman?

Tentu. Tapi yang sering dilupakan ialah bahwa memikirkan diri sendiri tidak otomatis berarti menerima kebebasan sebagai nilai yang penting untuk semua. Para kapitalis, seperti terbukti dalam sejarah justru *tidak* selalu suka kebebasan.

Daniel Bell, ahli sosiologi dari Harvard itu, pernah menulis bahwa sebelum Perang Dunia II, hanya sedikit kapitalis yang menggunakan istilah *free enterprise*. Kita juga ingat bahwa Rockefeller tua sangat membenci "liberalisme" dan persaingan bebas. Ia lebih suka pegang monopoli. Ia tak ingin punya pesaing.

Para kapitalis, kalau bisa, memang enggan dibebani biaya tambahan yang timbul karena harus mengurus ketidakpastian pasar yang bebas. Lebih enak kalau ada jaringan yang bisa menetapkan harga yang paling menguntungkan terus-menerus. Lebih baik ada kartel. Lebih nyaman bila bisa pegang kontrol.

Di Amerika Serikat, setelah masa depresi tahun 1931, ada beberapa ikhtiar para kapitalis besar untuk itu. Dibantu Presiden Roosevelt, "kartelisasi" pun dicoba. Salah satunya disebut Daniel Bell dalam tulisannya untuk majalah sosialis *Dissent* nomor musim dingin 1991: pengaturan "Pittsburgh Plus" dalam industri baja.

Dalam aturan ini, satu harga yang seragam dikenakan secara nasional. Maka, sebuah firma di Chicago yang memesan baja dari pabrik terdekat harus membayar harga yang berlaku seandainya ia memesannya dari Pittsburgh, plus ongkos pengangkutan. Walhasil, tak ada keuntungan ekonomis untuk pesan baja dari pabrik telangga. Maka, perusahaan besar seperti U.S. Steel dan Bethlehem pun dapat mendominasi seluruh industri.

Artinya, kebebasan pasar disetop. Pemerintahan Roosevelt, yang pada tahun-tahun awalnya menampung gagasan macam ini dengan menghasilkan Undang-Undang *National Recovery Act*, begitu gemas untuk mengatasi akibat krisis ekonomi tahun 1930-an itu, hingga lupa ketidakbebasan pasar ternyata menghasilkan

ketidakadilan.

Tapi untunglah bagi yang dirugikan: Mahkamah Agung Amerika Serikat menyatakan bahwa praktek seperti itu ilegal....

Akhirnya memang terbukti, tak ada satu pihak pun yang bisa memikirkan kepentingan semua orang. Pemerintah jelas tidak. Ia lebih menguntungkan U.S. Steel dan Bethlehem. Mahkamah Agung juga tidak: para hakim yang paling menentukan ini juga tak berpikir buat para pendukung ide kartel baja.

Tapi jika tak seorang pun yang mau memikirkan nasib semua orang, tak berarti yang lahir adalah rimba buas. Khususnya jika sebuah sistem bisa bekerja untuk mengatur agar proses ”memikirkan nasib semua orang” tercapai secara optimal, terus-menerus, dengan memberi kesempatan kepada pelbagai pihak untuk sama-sama memperbaiki apa yang salah.

Orang mungkin menyebut sistem seperti itu ”demokrasi”. Sebenarnya, kata ini tak perlu mencemaskan. Ia sebenarnya lebih merupakan sebuah jawaban untuk kebutuhan manajemen. Dasarnya adalah sebuah sikap arif karena pengalaman: bahwa tak satu orang dan pihak pun berhak dianggap memikirkan kepentingan semua.

Karena itulah harus ada peluang agar pelbagai pihak mencoba memperjuangkan kepentingan dan pendapat. Tapi, pada saat yang sama harus ada suatu hukum yang mengatur agar pihak yang satu tidak akan menghilangkan sama sekali kemungkinan pihak yang lain; siapa tahu dia kelak lebih baik ketimbang kita.

Dengan kata lain, demokrasi hanyalah sebuah manajemen yang sadar akan ketidaksempurnaannya sendiri, ketika mengelola ketidaksempurnaan manusia.

Tempo, 21 September 1991

PETER

LEWAT tengah hari, 27 Januari 1724, Peter yang Agung meminta tempat untuk menulis. Di ujung sakit itu, ia agaknya teringat: ia harus memutuskan kepada siapa kerajaan Rusia akan ia wariskan.

Ia pun menulis, "Berikan semuanya kepada...."

Tapi kalimat itu tak selesai. Pena jatuh dari jarinya. Beberapa menit kemudian, ia koma. Pukul 6 pagi, 28 Januari, Tsar Rusia itu mangkat pada usia 53 tahun.

Peter yang Agung adalah seorang pembaru dengan kerja keras, dengan sikap sebagai guru dalam skala besar—meskipun bukan guru yang sabar.

"Kalian tahu sendiri," katanya kepada para menterinya, "bahwa apa saja yang baru, meskipun itu baik dan perlu, tak akan dikerjakan oleh rakyat kita tanpa mereka dipaksa." Ia tahu orang asing menilainya sebagai seorang "tiran yang kejam". Tapi apa yang diketahui orang asing tentang kesulitan yang dihadapinya ketika ia mulai memerintah? "Begitu banyak orang yang menentang rencana saya, menahan proyek-proyek saya yang paling penting dan memaksa saya jadi keras."

Rencana Peter adalah mengubah Rusia dari sebuah negeri yang tampak bodoh, lamban, dan muram ke arah sebuah negeri yang modern. Ia mencoba mendesentralisasikan administrasi pemerintahan, ia mengubah hukum waris agar tanah warisan tak terpecah-pecah, dan ia melawan takhayul yang mencemari Gereja Ortodoks Rusia. Dalam satu kejadian, pada tahun 1720, ia pernah membuktikan bahwa cerita tentang ikon Bunda Maria yang bisa menangis ternyata adalah sebuah tipuan.

Tak aneh bila Mikhail Gorbachev mengaguminya. Yang masih jadi pertanyaan adakah seorang kepala negara pada akhir

abad ke-20 ini akan bernasib lebih baik.

Nasib Peter adalah nasib seorang otokrat. Ia memutuskan hampir segalanya sendiri, bagai seorang batara yang bertangan selusin. Ia memimpin perang, memerintahkan industrialisasi dan hal-hal besar, tapi ia juga yang, bagaikan guru taman kanak-kanak, menuliskan rinci cara yang seharusnya para kelas atas mengadakan jamuan. Ia tak merasa punya pembantu yang memadai. Pernah ia, seperti putus asa. menulis kepada permaisurinya, ”Aku tak bisa melakukannya dengan tangan kiriku, maka hanya dengan tangan kananku aku harus mengayun pedang dan pena. Berapa banyak orang yang harus membantuku kau tahu sendiri.”

Mungkinkah ia berkuasa terlampau pagi, ketika di Negeri Rus belum banyak orang terdidik? Jika kita membaca biografinya yang disusun secara mengesankan oleh Robert K. Massie, kita akan merasa bahwa yang dihadapi Peter memang sebuah onggokan ketidakbecusan.

Senat yang dibentuknya pada tahun 1711, semacam kabinet yang memerintah selama Peter bepergian, terbukti masih perlu disupervisi oleh seorang inspektur jenderal. Bahkan, pada tahun 1720 sidang-sidangnya harus diatur secara detail, termasuk perintah ”jangan berteriak”. Ketika mendesentralisasikan pemerintahan ke tangan para gubernur, ia mengeluh karena mereka ini ”bertindak seperti kepiting” dalam menjalankan urusannya.

Tetapi mungkin bukan di situ sebab kemacetan. Pemerintahan kemaharajaan Rusia adalah pemerintahan yang berjalan merangkak dengan kanker korupsi di selangkangan. Peter mencoba menghabisi ini, tapi apa boleh buat.

Pada suatu ketika, dalam keadaan marah, ia memerintahkan kepada pembantunva Yaguzhinsky, mengeluarkan dekrit: setiap pejabat yang berani mencuri dari negara, biarpun hanya seutas tali, harus dihukum mati. Yaguzhinsky, seraya menulis apa yang dititahkan Sang Tsar, bertanya, ”Apakah Paduka ingin hidup

sendiri dalam kerajaan ini tanpa seorang hamba sahaya pun? Sebab semua kami mencuri. Ada yang mengambil sedikit, ada yang banyak tapi semua kami mengambil." Peter ketawa, menggelengkan kepalanya dengan sedih, dan tak melanjutkan.

Rusia sendiri memang tak punya alternatif lain untuk membangun diri secara efisien. Tak ada kekuatan masyarakat di luar barisan pejabat yang korup itu. Petani dipajak habis-habisan untuk membiayai perang dan rencana besar Tsar. Kelas pedagang tak terbentuk. Peter memang memerintahkan perdagangan dan industrialisasi, tetapi yang lahir hanya sekelompok usahawan yang kakinya rapuh seperti boneka kayu, justru karena terlalu banyak hak istimewa, seperti monopoli dan status bebas pajak. Pada tahun 1712, negara bahkan membangun pabrik pakaian jadi yang akan dikelola oleh saudagar swasta. Ini disertai titah: kalau orang swasta itu tak mau, "mereka harus dipaksa".

Hasilnya adalah kebangkrutan. Di segenap penjuru, yang berkembang biak adalah orang yang hanya bekerja bila diberi instruksi. Inisiatif telah lama menciut. Bahkan, hampir 300 tahun kemudian, pada tahun 1991 ini, orang pun masih ragu adakah para pembaru akan bisa datang dengan jiwa yang bangun, jiwa orang yang tak takut untuk merdeka.

Tempo, 28 September 1991

GORDIMER

AFRIKA Selatan adalah seperti yang dikatakan Marlon Brando dalam film *The Long White Night*. Di kantornya yang apak seperti gudang toko barang bekas, pengacara tua yang gemuk dan capek itu menasihati seseorang yang datang kepadanya mencari keadilan: "Hukum dan keadilan itu ibarat sepupu jauh. Dan di Afrika Selatan, keduanya tidak mau saling omong."

Undang-undang disusun dan diterapkan dengan tegar, tapi keadilan berada di luar emper pengadilan, sendirian, seperti pengembara yang lewat, mengais.

Dengarlah kisah seperti ini: di sebuah kota Afrika Selatan. seorang ahli geologi Austria yang kesepian berteman dengan seorang gadis kulit hitam yang pemalu yang bekerja di supermarket terdekat. Si gadis datang membawakan makanan, memasangkan kancing baju, dan tidur dengan si ahli geologi. Laki-laki ini memperbaiki bahasa Inggris si cewek hitam, mengajarinya mengetik, dan membelikannya arloji. Kesepian mereka bersentuhan. Tapi suatu malam polisi menggerebek. Mereka diduga melanggar undang-undang yang melarang hubungan badan antara kulit hitam dan kulit putih. Mereka diadili, tapi kemudian dibebaskan karena kurang bukti. Toh mereka pulang dan bertekad untuk tak mengulangi kesalahan mereka. Seperti dalam sebuah cerita lain, ketika seorang ayah kulit putih membunuh bayinya yang dilahirkan oleh pacarnya yang hitam: ia tak terbukti bersalah, tapi ia ingin mengoreksi diri.

Cerita itu memang hanya rekaan Nadine Gordimer dalam kumpulan cerita pendeknya, *A Soldier's Embrace*. Tapi patologi yang meruyak dalam sukma Afrika Selatan bukan hanya khayalan wanita ini: ketika hukum berjalan sendirian tanpa keadilan,

orang-orang pun jadi kehilangan kemampuan untuk bahkan sekadar membayangkan bagaimana keadilan itu laiknya.

Justru karena itu Gordimer menulis, sampai belasan buku. Ia melakukan apa yang dikatakan oleh seorang pemimpin Partai Komunis Afrika Selatan yang terbunuh, ayah dalam tokoh utama novel *Burger's Daughter*, bahwa di rumahnya, "definisi kesepian yang sebenarnya adalah hidup tanpa tanggung jawab sosial". Dengan suaranya yang garing dan tajam Gordimer pernah mengatakan, "Seni berada di pihak yang tertindas."

Kelebihan Nadine Gordimer, ialah bahwa ia bisa membuktikan apa yang dikatakannya, "dalam buku saya, saya tak pernah membiarkan diri saya menulis sebuah propaganda." Ia punya cukup kehangatan hati dan kekayaan batin untuk memandang hidup dalam pelbagai warna (dan warna memang sangat penting dalam deskripsinya tentang alam dan benda-benda). Juga pelbagai suara dan pelbagai bau. Orang mengagumi karyanya karena ia bisa melukiskan suasana dan lingkungan cerita secara rinci, orisinil, puitis. Ia tak hanya berpusar pada ide. "Saya... tak bisa membuat sepenuhnya sempurna tokoh-tokoh yang ide politiknya kebetulan sama dengan ide politik saya, dan membuat jadi jahat mereka yang lain."

Betapa sukarnya itu terjadi di Afrika Selatan. Di negeri itu, ketika warna kulit orang jadi perkara pokok seluruh kehidupan, setiap gerak kecil, setiap suara lirih yang lain, akan bisa jadi pekik konfrontasi. Novel *Burger's Daughter* (1979) dilarang beredar oleh pemerintah. Sebelumnya, novel pendeknya, *The Late Bourgeois World* (1966), telah dibredel. Yang pertama adalah Gordimer yang halus, liris dalam sebuah prosa puisi. Yang kedua, kisah 24 jam dalam kehidupan seorang wanita yang bekas suaminya bunuh diri dengan pelbagai kegiatan revolusioner yang tanpa hasil, tidak dianggap merupakan karya yang hebat. Pemerintah toh tetap takut.

Kita tahu bahwa pemerintah yang takut kepada hasil sastra yang bagus ataupun jelek adalah pemerintah yang dirundung ketidakpastian tentang harkatnya sendiri. Baik itu terhadap sebuah karya yang indah dan berkata tulus maupun sesuatu yang norak dan bodoh, sensor adalah seperti membunuh capung dengan melemparkan celana dalam yang kotor: mubazir dan agak memalukan.

”Apa pun yang kita tulis dan bagaimanapun ’menghasut’ tulisan itu dianggap oleh sensor,” kata Gordimer dalam sebuah wawancara tahun 1989, ”di Afrika Selatan kita tak akan sampai menjangkau rakyat banyak karena mereka tak akan membacanya.” Bila orang putih yang kaya juga lebih banyak menonton TV atau membaca buku komik, dan akhirnya hanya sensor yang sibuk, buat apa Gordimer, dengan tubuhnya yang kecil dan kian uzur, terus menyusun kata dan cerita pada mesin ketik Hermes di rumahnya di Parktown West di Johannesburg?

Kesusastraan memang terasa terasing. Namun, Gordimer sendiri, yang dibesarkan dalam keluarga kelas menengah yang tenang dan tak acuh, pada suatu hari membaca novel Upton Sinclair tentang ganasnya hidup buruh daging di Chicago. Ia mendadak terbangun dari ”dunia borjuis yang larut” itu. Ia pun tahu di mana ia harus berdiri. Tanpa berpidato, tanpa berteriak, tanpa menjejal-jejalkan pendapat. ”Ada banyak bentuk perlawanan yang tak dikenal,” begitu ia pernah menulis. Kemudian dunia pun membaca. Gordimer memperoleh Hadiah Nobel Kesusastraan 1991 pekan lalu.

Tempo, 19 Oktober 1991

SHANGHAI

KATAKANLAH namanya Liu. Ia memakai setelan lengkap, ia berbahasa Inggris dengan baik. Di atas perahu motor yang menyusuri Sungai Huang-p'u, ia berbisik, "Saya rasa komunisme sudah mati di sini."

Katakanlah namanya Liu, penduduk Shanghai. Umurnya 35 tahun: ia contoh "yuppie" Republik Rakyat Cina dewasa ini. Ia memang belum orang swasta. Pekerjaannya mengurusi pembangunan kembali daerah industri di P'u Tung, di seberang timur sungai. Ia lulus sekolah bisnis di AS. Baginya, masa depan Cina jelas, meskipun dengan latar yang gelap, seperti angka-angka fosforis di kalkulator saku.

"Komunisme sudah tak puny a masa depan," katanya lagi.

Saya pandangi Tuan Liu. Berniatkah ia menenteramkan saya, seorang tamu Indonesia, yang tak habis-habisnya disuruh waspada terhadap ancaman komunisme—seakan-akan komunisme itu sejenis makhluk sakti? Tuan Liu memandang deretan bangunan besar di sepanjang Jalan Chun Shan Tung. Katanya, "Gedung-gedung itu hampir semuanya berasal dari masa pra-Revolusi, ketika Shanghai masih jadi kota yang dikuasai bisnis Barat."

Di latar kota, yang elegan memang hanya arsitektur kantor dagang peninggalan Inggris atau Prancis. Di jalan besar, trotoar tersaji lebar, dan pohon rapi berderet, seperti pagar ayu yang sopan. Jam kota di menara tinggi menegaskan kembali sebuah gaya yang tumbuh dari riwayat kekayaan dan kemahiran yang lama.

Dibandingkan dengan itu semua, komunisme hanya membangun konstruksi yang wagu. Megah oleh keyakinan tapi tanpa keanggunan. Bahkan komunisme merenggutkan apa yang cantik dari kapitalisme Barat: berjalan di depan gedung-gedung kolonial yang tua itu, akan kita rasakan suasana sembap, balkon-

balkon jendela yang ditutup kayu bekas, untuk menyembunyikan ruang-ruang yang dulu mentereng tapi sekarang dihuni oleh bagian dari kepadatan penduduk. Di sana-sini, gantungan cucian kumuh menjorok ke luar dan dari celah pintu tampak ranjang atau perabot yang ringsek.

Tapi buat apa arsitektur yang elegan, jika itu semula hanya milik sedikit orang—apalagi orang asing? Bukankah justru gedung-gedung itu—malah seluruh Kota Shanghai—pernah jadi lambang kesewenang-wenangan Barat? Dalam novel *La Condition Humaine*, Andre Malraux berkisah tentang percobaan pemberontakan komunis di Shanghai, di tahun 1927. Tapi tak ada gambaran tentang kota aneka ragam ini. Seakan-akan Shanghai tak ada artinya, kecuali sebagai ruang penindasan bagi Kyo, pejuang revolusi dalam *La Condition Humaine*, di balik tembok-tembok Shanghai, yang ada hanya ”orang-orang roda-pintal, mereka yang kerja 16 jam sehari sejak masa kanak, orang-orang tukak-lambung, skoliosis, kelaparan”.

Kyo dan kawan-kawannya mengorbankan diri untuk pembebasan buruh di belakang roda-pintal itu. Komunisme pun menang, di tahun 1949. Masa depan pun terbentang—sampai tiba sebuah masa, ketika orang komunis sendiri menghabisi partai dan mengebiri pendirian mereka.

Mao yang memulainya, di pertengahan 1960-an. Ia menghantam Partai Komunis yang semula dipimpinnya. Dikerahkannya anak muda, generasi yang tak puas dengan keadaan, generasi yang juga haus akan pengalaman heroisme. Mereka menamakan diri Pengawal Merah. Mereka gempur markas Partai, yang dipenuhi dengan orang yang puas diri, para birokrat yang terlampau enak sebab lama berkuasa. Mao menyebut ini ”Revolusi Kebudayaan”. Korbannya ratusan ribu. Tapi tak cuma itu. Ketika ”Revolusi” itu dihentikan, rakyat sudah telanjur sadar bahwa Partai (nama yang oleh orang komunis selalu disebut dengan takzim) juga bisa dise-

rang.

Dan keruntuhan pun mulai. Roderick MacFarquhar, guru besar sinologi di Harvard, punya cara melukiskan bangunan kekuasaan seperti yang terdapat di Cina setelah Partai Komunis berkuasa. Bayangkan sebuah segitiga, katanya. Di pucuknya: sang Pemimpin. Salah satu sisinya: birokrasi Partai dan Negara, pelaksana titah sang Pemimpin. Sisi yang lain adalah ideologi Marxisme-Leninisme, yang memberi legitimasi kepada posisi sang Pemimpin dan yang terus-menerus disesuaikan dengan ide sang Pemimpin. Dan dasar dari segitiga itu adalah militer. Di dalam segitiga ini ada segitiga ”dalam”, yang terdiri dari pelbagai sistem intel dan litsus, yang memperkuat segitiga ”luar” untuk menjaga agar masyarakat tak berbuat yang aneh-aneh.

”Revolusi Kebudayaan” Mao menghantam salah satu sisi segitiga itu: Partai. Dan di bawah Bapa Deng, sisi yang lain kena: ideologi Marxisme-Leninisme. Modal asing pun diundang. Para petani dibiarkan jadi kapitalis. Sosialisme masih disebut, pikiran Mao masih dikutip, tapi terasa bahwa semua itu diperlukan buat mempertahankan kekuasaan, bukan keyakinan. Seperti bedil-bedil di Tiananmen.

Sebuah rezim yang sebenarnya tak percaya kepada omongannya sendiri memang cuma bisa bertahan seperti orang yang bernapas dengan jantung palsu. Umurnya tak lama. Tuan Liu benar. Shanghai seakan-akan jadi bukti: komunisme ternyata hanya sebuah interupsi dalam sejarah. Siapa yang mencoba mempertahankannya, sebagai inspirasi ataupun sebagai ancaman, akan ikut bangkrut.

Tempo, 26 Oktober 1991

HAK

DI depan moncong bedil yang dikokang, bisakah kita bicara tentang kekejaman?

Kita tidak kehilangan hak. Tetapi kita kehilangan kata. Kata-kata menjauh, menciut: kekejaman dan aniaya adalah pengalaman yang mengepung kita, mengucilkan kita dari konsep-konsep. Di depan moncong bedil yang dikokang, dunia menjadi tak bisa diterangkan.

Bahkan, sering dunia juga tak bisa diterangkan setelah bedil ditarik dan pembunuhan selesai.

Pukul 6 sore, 16 September 1982, beberapa truk orang bersenjata, berseragam milisi Phalangis, tampak masuk ke kamp pengungsi Palestina di Shatila. Malam itu ada api menyala di dalam dan terdengar suara deras tembakan.

Pukul 10 paginya, para wartawan datang. Mereka menemukan rumah-rumah sudah diledakkan. Agak di sebelah kanan, tak lebih dari 50 yard dari gerbang, tampak setumpuk mayat. Inilah kesaksian Robert Fisk, wartawan *The New York Times*:

”Ada lebih dari selusin mereka, anak-anak muda yang lengan dan kakinya bertautan dalam rasa pedih kematian. Semuanya telah ditembak dari jarak dekat lewat pipi kiri atau kanan, pelurunya merobek sebaris daging ke arah kuping dan masuk ke otak.... Salah satu di antaranya telah dipotong kemaluannya. Mata mereka terbuka lebar, dan lalat mulai berkerumun. Mayat yang termuda mungkin baru berumur 12 atau 13 tahun.

”Di sebelah lain jalan utama, naik sejalur melalui reruntukan, kami temukan jasad lima perempuan dan beberapa anak. Perempuan-perempuan itu setengah baya, dan mayat mereka terbujur menutupi seonggok puing. Seorang di antaranya telentang, pa-

kaiannya robek terbuka, dan sepotong kepala gadis cilik muncul dari belakangnya. Gadis itu berambut pendek, hitam dan ikal, dan matanya memandangi kami dan ada rengut di wajahnya. Ia sudah mati.

"Seorang bocah lain terhantar di jalan seperti setangkai bunga yang terbuang, bajunya yang putih dikotori lumpur dan debu. Umurnya tak lebih dari tiga tahun. Belakang kepalanya telah diledakkan oleh sebuah peluru yang ditembakkan ke otaknya. Salah satu mayat wanita memegangi rapat bayi yang kecil. Peluru yang menembus dadanya membunuh bayi itu juga...."

Bagaimana menerangkan ini? Dendam orang Phalangis kepada orang Palestina di Libanon? Rasa frustrasi yang tertimbun? Kekejaman tanpa kemarahan? Orang bisa menyusun sebuah risalah dan melontarkan pembelaan ataupun tuduhan yang fasih. Tapi kita tak selamanya membutuhkan itu. Potret itu teramat kongkret. Mungkin ia hanya bisa punya makna bila kita berada di depan moncong bedil yang dikokang: sebagai korban, atau calon korban, sebagai yang teraniaya dan tak punya kekuatan apa pun, meskipun kita punya hak.

Sebagai halnya 5.000 orang Yahudi yang berdiri telanjang, di udara dingin, di dekat kuburan masal yang disiapkan, sebelas pasukan SS Jerman menghabisi mereka, di dekat Dubno, Ukraina, 5 Oktober 1942. Seperti kesaksian Hermann Graebe, arsitek Jerman yang ada di tempat itu:

"Orang yang diturunkan dari truk-truk itu—pria, wanita, anak-anak pelbagai umur—harus telanjang atas perintah anggota SS yang membawa cambuk.... Mereka harus menaruh pakaian di tempat yang sudah ditentukan, untuk sepatu, pakaian luar, dan pakaian dalam. Saya lihat 800 sampai 1.000 pasang sepatu....

Tanpa menjerit atau menangis, mereka melepas pakaian, ber-

diri dalam kelompok keluarga, saling mencium, mengucap kata perpisahan dan menunggu isyarat seorang SS lain, yang tegak dekat lubang kuburan, juga dengan memegang cambuk....

”Saya perhatikan sebuah keluarga terdiri dari delapan orang, seorang pria dan wanita, keduanya 50-an tahun, dengan anak mereka yang berumur sekitar satu, delapan, dan sepuluh tahun, dan dua anak perempuan yang dewasa.... Seorang wanita tua berambut putih menggendong seorang bayi berumur satu tahun, dan bernyanyi untuknya dan menggelitik-gelitiknya. Bayi itu tertawa senang. Pasangan itu memandanginya dengan mata basah. Si ayah memegangi tangan anaknya yang berumur 10, dan berbicara berbisik, si anak menahan tangis. Si ayah menunjuk ke langit, mengelus kepala si anak dan tampaknya menjelaskan sesuatu kepadanya.

”Saat itu, orang SS di dekat lubang kubur menyerukan sesuatu pada rekannya. Ia menghitung 20 orang dan menyuruhnya pergi ke balik gunduk tanah....

”Orang-orang itu, telanjang bulat, turun ke kubur melalui tangga tanah di dinding lubang dan melangkahi kepala orang-orang yang terhampar, ke tempat yang ditunjukkan orang SS itu. Mereka berbaring di depan mayat atau orang yang luka itu, ada yang membelai mereka yang masih hidup dan membisikkan sesuatu. Lalu, saya mendengar serentetan tembakan....

”Saya melihat ke arah orang yang menembak. Ia seorang SS, yang duduk di tepi bagian yang sempit dari kubur itu, dan kakinya terjuntai ke lubang. Ia memangku sebuah *tommy-gun* dan merokok.”

Bagaimana menerangkan semua itu? Saya tidak tahu. ”Saya mencari manusia”, konon kata seorang Yunani Kuno yang berjalan membawa obor di siang hari bolong. Kita mencari manusia dan tak tahu bisakah kita menemukan peri kemanusiaan—kecu-

ali dengan hati seorang korban.

Tempo, 14 Desember 1991

MESIN

SEORANG kolonel bermimpi tentang negeri yang hebat, dan ia berkomplot dan kemudian mati. Namanya Pavel Pestel. Ia ditangkap pada tanggal 13 Desember 1825.

Ia memang seorang tokoh dari kalangan ”Kaum Desembris”, gerakan pembangkang yang terkenal dalam sejarah Rusia, jauh sebelum revolusi komunis.

Tak seorang pun akan meragukan bahwa Pestel seorang patriot—lengkap dengan keberanian dan ilusi-ilusinya. Pada umur 19 tahun, aristokrat muda putra Gubernur Jenderal Siberia ini ikut bertempur dan terluka dalam pertempuran terkenal ketika Rusia mengalahkan Napoleon di Borodino. Kemudian, ia menjadi komandan resimen yang dikirim memadamkan kerusuhan di Kaukasus, dan pulang dengan reputasi yang makin kukuh.

Tapi, justru karena Kolonel Pestel seorang patriot, ia merasa tanah airnya, yang hidup terbungkuk-bungkuk di bawah kekuasaan Tsar Aleksander, adalah negeri yang harus diubah. Ia termasuk banyak perwira muda (dan demikian juga para terpelajar lain) yang telah menyaksikan dunia lain di Barat, dan bermimpi.

Kaum ”Desembris”, pada awalnya, memimpikan sebuah pemerintahan yang lebih demokratis, dengan kekuasaan yang tunduk pada hukum dan kebebasan yang terbuka untuk menyatakan pendapat. ”Agar manusia dapat percaya kepada-Nya, manusia harus bebas dan berbahagia,” demikian tersebut dalam ajaran yang mereka susun sejak mereka pulang dari Eropa menjelang tahun 1820.

Tapi, tak mudah punya cita-cita seperti itu di Rusia waktu itu. Kehidupan sepenuhnya dimata-matai. Sensor sangat ketat menyingkirkan pikiran-pikiran yang ”aneh”. Gerakan perwira muda itu pun hidup sebagai komplotan rahasia yang dalam proses-

nya berganti nama berkali-kali—juga berganti aturan dan sasaran. Bahkan, akhirnya mereka terpecah dua: sayap utara dan sayap selatan.

Mereka punya rancangan yang berbeda. Jika dilihat kembali kini, tampak betapa sejarah pemikiran politik Rusia seakan-akan punya pola ketegangan seperti itu: yang satu mengharapkan sebuah tanah air yang lebih "liberal", yang lain menghendaki negara yang lebih sentralistis dan pandangan yang nasionalistis.

Demikianlah, bagi sayap utara, yang program politiknya dirumuskan oleh Nikita Muravyov pada tahun 1820, Rusia harus dibagi menjadi 13 negara yang semi-berdaulat. Parlemen akan terdiri dari dua kamar. Gelar dihapuskan, dan petani dijamin punya rumah dan tanah, meskipun pemilik tanah besar—dengan kata lain tuan tanah—tak akan diganggu-ganggu.

Di kutub sana, di selatan, Pestel punya program politik yang berbeda: seluruh tanah harus dimiliki negara. Aristokrasi berdasarkan kekayaan harus ditiadakan, sebab itu akan lebih buruk ketimbang aristokrasi berdasarkan gelar. Petani dan orang miskin harus jadi anggota *volost*. Di situ, kebutuhan dasar hidup mereka dijamin.

Adapun tentang Rusia, inilah program Pestel: bangsa-bangsa yang "lemah", tentu saja menurut pandangan Pestel, "harus dengan sendirinya menyerah kepada kekuasaan atau perlindungan negara besar tetangga mereka." Mereka "tak boleh menuntut hak menjadi satu nasion". Dalam kategori bangsa yang "lemah" itu, Pestel memasukkan antara lain Ukraina, Georgia, seluruh tanah Khirgiz, Estonia, dan Finlandia.

Hari ini, 170 tahun kemudian, kita akhirnya tahu betapa utopisnya Pestel. Persatuan yang dibayangkannya tidak timbul dari kebebasan: hanya dari atas, dari sebuah pusat, ditentukan siapa saja yang harus ikut dan menyerahkan diri. Tentu saja persatuan seperti itu, di mana pun, memerlukan mesin giling, darah, dan

besi. Hari ini, ketika Uni Soviet berakhir setelah dicoba 70 tahun, kita tahu mesin seperti itu tak mungkin bisa efisien dan efektif, dalam waktu yang lama. Darah dan besi ada batasnya.

Berabad-abad Rusia menyaksikan bagaimana para penguasa—baik Tsar maupun Komisar—setiap kali ingin menggerakkan mesin giling besar itu, setiap kali mesin itu bocor, macet, retak, atau jebol. Orang Barat mengejek bahwa orang Rus bukanlah organisator yang rapi, mereka hanya cocok buat musik dan puisi. Tapi mungkin itulah kelebihan bangsa ini: bagaimanapun, seperti kita di mana saja, mereka tak bisa jadi mesin.

Kaum ”Desembris” sendiri gagal. Pada tanggal 14 Desember 1825, mereka mencoba menghimpun pasukan ke Lapangan Senat di St Petersburg. Hanya 3.000 tentara ikut. Yang menghadang mereka adalah pasukan Tsar, yang dengan hati mantap dan bengis menembakkan meriam ke arah kumpulan prajurit yang ragu itu. Sekitar 70 prajurit ”Desembris” tewas, dan mereka bubar.

Pestel dan kawan-kawannya kemudian digantung. Tapi, pada saat ini pun, sang mesin tidak berjalan baik. Jam tiga dini hari, pada bulan Juli setahun kemudian, para tokoh komplotan itu dibawa ke sebuah lapangan di Benteng Petrus-Paulus. Ketika eksekusi dilakukan, tiga orang hukuman hanya terjatuh dan tak mati. Salah seorang berteriak marah. ”Ya, Tuhan! Di negeri yang malang ini, bahkan menggantung orang pun mereka tak bisa beres!”

Tempo, 21 Desember 1991

KPN

KEMARIN dalang sepucuk surat dari seorang yang tiba-tiba membayangkan dirinya jadi anggota KPN.

"Aku, pagi ini, membayangkan diri jadi anggota KPN, setelah minum kopi dan sarapan ketan urap," begitu tulisnya. "Aku orang yang sedang mencoba untuk bahagia. Jika itu bukan hal mustahil. Kau tahu aku lelah selesai melakukan suatu jerih payah yang gawat, yakni mencari jejak kebenaran.

"Baiklah. Mungkin banyak orang tak percaya kebenaran lagi (kita sedang kehilangan sukma kita sekarang). Tapi, kebenaran sering mengganggu tidur kita kita, bukan? Aku membayangkan diriku berada di Timor Timur, diutus oleh Presiden, untuk mengetahui apa sebenarnya yang terjadi pada hari itu, 12 November 1991, di Kota Dili. Aku baca laporan ini dan laporan itu, aku ketemu sejumlah orang, aku mendengar, melihat, membau. Aku berjalan, berkeringat, berdiskusi, dan merenung. Apa yang sebenarnya yang terjadi pada hari itu?

"Tentu, kau, duduk dalam ruangan yang nyaman, ingin berkata dengan kalimat yang amat canggih, misalnya, 'Alah, Bung. Jangan berlebihanlah. Kerendahan hati itu penting dalam perkara seperti ini'. Atau, kau berkata, 'Ingat film *Rashomon*.'

"Tentu. Kebenaran memang bukan sesuatu yang bersih dalam cerita *Rashomon*. Kebenaran, akhirnya, ditetapkan oleh kepentingan setiap pihak yang terlibat, atau hanya merupakan pernyataan harga diri dan sikap mau selamat tiap orang. Samurai yang terbunuh oleh perampok dalam cerita itu tak ingin dipandang lemah, sedang isterinya yang berada di tempat pembunuhan mungkin tak mau dianggap perempuan tak setia, dan perampok itu mungkin hendak menunjukkan kegagahan dirinya. Di akhir cerita, kita akhirnya tak diberi sebuah keputusan. Kebenaran te-

tap luput.

”Tetapi, dalam hidup, mampukah kita selamanya menanggungkan itu, dan tidur berselimut? Bila kebenaran tidak pernah putih, tak berarti kita tak akan tergerak untuk menggosoknya dari polusi. Kalaupun tak tampak keputusan, kita akan selalu coba mendapatkannya sendiri—setidaknya agar bisa tetap jadi manusia seutuhnya, biarpun sehari.

”Mungkin kau akan bilang lagi, ’Sudahlah. Kau bukan nabi. Kau cuma petugas, untuk mendapatkan keterangan yang kau sendiri tak tahu untuk apa, dan untuk kepentingan siapa.’

”Ah, Bung. Aku bertahun-tahun hidup dengan mendengarkan sinisme macam itu. Aku capek. Aku ingin punya harapan. Aku inginkan sebuah Indonesia yang tidak kusam oleh rasa tak percaya yang serba mencemooh atau mencurigai. Sungguh. Makanya aku bersedia ribut dengan diriku sendiri dan mempertanyakan: siapa sebenarnya aku dan apa posisiku untuk ngotot mencari kebenaran? Dan akan beranikah aku jika hasilnya menyakitkan?

”Ada jawaban yang mudah: Presiden sudah memberikan kepercayaan kepadaku. Tapi, tak hanya itu. Aku juga akan jawab: aku bisa memilih, antara berjusta atau tak berjusta. Jika aku memilih justa dan kepalsuan, aku akan menambah asap kotor ketidakpercayaan—ya, warna kusam itu—yang kini sering berkecamuk di masyarakat kita. Jika aku memilih untuk tidak berjusta, dengan segala rasa waswas dan gundah, setidaknya aku bisa meyakinkan: lihat, ada harapan di antara kita!

”Dan aku bersyukur, Presiden tidak menghendaki aku berjusta. Tidak, aku tidak berpikir tentang pendapat orang di luar negeri. Aku juga tak ingin jadi pejuang gagah hak-hak asasi. Aku hanya telah bertatap muka dengan rasa pedih para orangtua yang anaknya mati atau hilang. Aku, kau, juga punya anak seperti mereka. Aku telah menyaksikan sebuah masyarakat yang jadi takut. Dalam sejarah kita sudah banyak hal semacam itu terjadi. Aku

tak ingin lebih banyak lagi. Aku ingin Indonesia yang bisa dicintai juga oleh mereka yang tidak berdaya, Indonesia yang selalu bisa dibuat baik, juga oleh dan untuk mereka yang tak berdaya.

"Aku tak memimpikan sebuah Indonesia yang sempurna. Itu berbahaya. Aku hanya ingin jadi bagian dari bangsa yang bisa menerima kemungkinan dirinya untuk bersalah, seperti manusia lain di benua dan zaman lain. Dari situlah kita bisa maju. Penyair Soebagio Sastrowardojo mengatakan, kau ingat, '*Melalui dosa kita bisa dewasa*'. Kunci katanya adalah 'melalui': kita tidak terperosok di sana. Itulah benih harapan: rasa bersalah menyebabkan kerendahan hati, tanah subur di mana akan tumbuh nilai yang kuat tentang apa yang buruk dan baik. Tanpa itu, kita hidup dalam keliaran yang buas.

"Ah, kita tak usah diberitahu orang asing tentang ini, dan itulah yang sedang aku coba buktikan sekarang. Jangan ketawa. Anggaplah ini suatu latihan untuk menjadi seorang Indonesia di dunia yang sukar ini. Ada sebuah sajak baru Adrienne Rich yang mungkin tak kau baca: '*A patriot is not a weapon. A patriot is one who wrestles for the soul of her country.*' Aku ingin bergulat untuk menebus kembali sukma negeriku."

Surat itu, anehnya, tak bernama dan beralamat.

Tempo, 4 Januari 1992

PAJAK

PAJAK adalah ongkos peradaban. Kita keluar dari sebuah museum, berjalan dengan siul yang aman, dan tahu: tidak banyak hal di dunia ini yang gratis, dan kian lama yang tidak gratis itu kian mahal. Museum itu tidak akan berdiri, rasa aman itu tak akan timbul, dan kita mungkin akan tidak senang pergi ke sana bila tidak ada hal-hal yang diurus secara publik: penelitian benda-benda kuno, perawatan peninggalan sejarah, jalan ke tempat museum itu, penjagaan polisi, dan mahkamah yang bekerja menjaga tertib hukum. Semua adalah anasir peradaban manusia, yang perlu diteruskan—dan perlu biaya. Dan biaya itu hanya ditutup dengan perpajakan. ”Pajak adalah ongkos peradaban”, dan tiba-tiba kita ingat siapa yang mengatakan itu: seorang hakim agung Amerika, Oliver Wendell Holmes.

Tapi pajak juga sumber kebrengsekan, tiba-tiba kita merasa bisa dan perlu membantah. Pajak bisa menyebabkan kesewenang-wenangan. Dengan pajak warga negara membiayai para legislator di parlemen—para politikus itu—dan dengan pajak pula warga negara membayar gaji para pejabat, para birokrat, mereka yang di Indonesia sering disebut sebagai ”penguasa”. Dan apa hasilnya?

Para legislator dan para pejabat dan para birokrat menghasilkan aturan-aturan, yang kadangkala dengan asumsi bahwa mereka mahatahu apa yang baik dan apa yang buruk bagi masyarakat, dan dengan anggapan warga negara kurang-lebih sama seperti anak-anak yang perlu selalu dibimbing. Di Singapura, ada larangan menjual permen karet. Di Indonesia, ada larangan (antara lain) membaca buku Pramoedya Ananta Toer. Di AS, ada larangan (atau usaha untuk melarang) wanita memilih untuk apa yang akan dilakukannya dengan kandungannya.

Di hadapan aturan-aturan macam itu, siapa yang hidup di

akhir abad ke-20 ini tahu, bagaimana semangat membikin regulasi ditampik di mana-mana. Hasilnya meragukan dan harga yang dibayar untuk itu—tidak selalu berarti uang—terlampau besar.

Coba baca ramalan Norman Macrae dalam *The Economist* di akhir tahun 1991. Menurut dia, penswastaan besar-besaran—dengan kata lain: pembebasan dari urusan penguasa dan birokrat—akan terjadi kelak. Di suatu masa nanti bahkan penjara akan diurus swasta, yang dibiayai para *entrepreneur*, dan bukan birokrat, yang ternyata tidak punya cukup insentif untuk mencegah mereka jadi residivis. Para *entrepreneur* pengelola bui nantinya akan dapat bayaran lebih bila para napi di sel-sel mereka tidak jadi bromocorah yang bikin onar lagi. Bahkan di sekitar tahun 2010, tulis Macrae, untuk menentukan siapa yang bakal mengurus kota secara lebih baik, orang tidak akan memilih para calon partai untuk jadi wali kota. Yang akan dipilih adalah perusahaan multinasional mana yang servisnya akan lebih beres.

Kita tak tahu, benarkah ramalan itu akan terbukti. Yang pasti, semangat antibirokrat inilah yang mendasari rasa enggan dan kekecewaan warga negara kepada pajak. Sebab di mana adilnya ketentuan, bahwa kita harus membayar dari keringat kita sementara itu hidup kita dibikin ruwet oleh orang-orang yang makan gaji dari uang kita itu?

Di AS, pajak dibayar buat membiayai sejumlah regulasi. Setiap tahun, untuk itu, pemerintah membelanjakan uang sebesar tiga sampai enam miliar dolar setahun. Tapi hasilnya malah membuat pertumbuhan perusahaan yang harus mengikuti regulasi itu—di bidang kesehatan, keselamatan, dan lingkungan—menjadi seret: sebelum masa banyak regulasi di tahun 70-an, pertumbuhan bisa sampai 2%. Setelah banyak aturan, menjadi 0,4%. Sementara itu, betapa sedikit perbaikan di tempat-tempat yang akan diselamatkan oleh aturan-aturan pemerintah itu.

”Pajak adalah ongkos peradaban”. Ini diucapkan oleh seorang Amerika, dengan harapan bahwa peradaban terjamin dengan undang-undang yang baik, pelayanan kepada masyarakat yang layak, perlakuan kepada manusia yang patut. Ketika seorang demonstran ditembak di tahun 1966, penyair Taufiq Ismail menulis sajak, mengingatkan bahwa peluru yang ditembakkan itu adalah hasil ”pembayar pajak negeri ini”. Ia memang saat itu terdengar seperti penyair Amerika, karena Amerika Serikat memang bermula dari perkara pajak: Revolusi Amerika dimulai ketika penjajah Inggris mau mengenakan pajak kepada para warga di koloni di Barat itu, tanpa memberi mereka hak untuk ikut menentukan. Tapi 30 tahun kemudian, di Indonesia juga, apa yang dikatakan Taufiq Ismail tetap berlaku—dan makin sah karena justru kini, bukan di tahun 1966, pajak diterapkan dengan serius.

Tapi barangkali Taufiq Ismail tetap salah? Barangkali, dalam kesadaran Indonesia—yang biasanya harus dianggap lain dari Amerika—pajak adalah semacam upeti kepada para pejabat? Barangkali yang berkuasa memang lebih tahu—dan kita bayari—untuk mengadakan larangan ini dan itu, dan menindak ini dan itu?

Tempo, 11 Januari 1992

BOH

GAJAH mati meninggalkan belangnya, Aung San mati meninggalkan Suu Kyi.

Tentu, wanita itu bukan hanya seraut gading dari nama besar mendiang ayahnya. Suu Kyi kini pemimpin oposisi untuk hak-hak asasi di Myanmar dan penerima Hadiah Nobel Perdamaian 1991. Namun, memang ada yang tak terelakkan bila seseorang jadi anak seorang tokoh pergerakan nasional yang dianggap pahlawan.

Komitmen Suu Kyi tak bisa dilepaskan dari ayah itu, Aung San, dan tanah air itu, Myanmar. Ia memang menikah dengan seorang Inggris, dan ia lebih lama hidup di luar negeri. Tapi, sebelum perkawinannya, ia sudah menulis surat kepada Michael, calon suaminya itu: ”... kalau bangsaku memerlukan aku, kau harus menolongku untuk menjalankan kewajibanku bagi mereka.” Maka ketika Myanmar jadi gelap, setelah sejumlah demonstran yang menentang pemerintah di Rangoon ditembaki, ia tak menampik untuk dipilih sebagai pemegang obor. ”Kamu bukan cuma berani karena keyakinanmu, Suu, tapi juga karena hubungan-hubunganmu,” kata seorang teman keluarga.

”Hubungan” utama Suu memang ayahnya sendiri, yang di dalam pelbagai kesempatan ia sebut dengan rasa kagum luar biasa. *Freedom from Fear*, buku yang memuat pernyataan dan tulisan Suu Kyi dan diterbitkan baru-baru ini, dipersembahkan kepada sang ayah. ”Apabila aku menghormati ayahku, aku menghormati semua yang berdiri tegak untuk integritas politik di Burma,” tulisnya.

Aung San, sang ayah, lahir di tahun 1915 di Burma tengah. Anak laki-laki bungsu dari keluarga petani ini dengan segera memasuki sebuah kehidupan yang cirinya adalah perlawanan me-

nentang Inggris, si penjajah. Pemuda desa yang pakaiannya lusuh dan kurang pandai bergaul itu tak diperhitungkan dalam kalangan mahasiswa Rangoon yang serba keren. Namun, dengan demikian, agaknya ia harus membuktikan diri bahwa ia tak bisa disepelekan, atau ia dengan sendirinya memang tahu bahwa ia lain dari yang lain. Ia aktif sebagai pengasuh majalah kampus yang berani, dan setelah lulus dari Universitas Rangoon, ia bergabung ke dalam organisasi Dohbama Asi-ayone (”Kami Orang Burma”). Dari sini, ia bergerak ke kegiatan di bawah tanah, dan dari kegiatan rahasia itulah ia berangkat melaksanakan rencananya: menggunakan perjuangan bersenjata untuk kemerdekaan.

Agustus 1940, Aung San dan seorang temannya meninggalkan Burma dengan kapal ke Amoy. Mereka mencoba mengontak orang-orang komunis Cina, tapi tak berhasil. Seorang agen pemerintah Jepang kemudian muncul, dan kedua orang Burma itu diterbangkan ke Tokyo. Di sana, ia bertemu dengan seorang kolonel Jepang yang mengepalai badan rahasia untuk ”memerdekakan Burma”. Februari 1941, Aung San kembali dengan menyamar sebagai seorang pelaut Cina. Ia menyiapkan sejumlah orang yang akan menjalani latihan militer secara rahasia di Pulau Hainan, sebagai inti perlawanan terhadap Inggris. Aung San kemudian memimpin cikal-bakal tentara kemerdekaan Burma ini. Sang tokoh pergerakan politik masuk menjadi tokoh militer, meskipun kemudian, menjelang kemerdekaan, ia kembali ke kancah politik—satu hal yang agaknya unik dalam sejarah perjuangan kemerdekaan di Asia Tenggara.

Militer atau sipil, Aung San telah mendapatkan julukan *Bogyoke*. Kata ini berarti mayor jenderal, tetapi dalam hal Aung San itu berarti juga ”bapak tentara”, sebab dialah sang pendiri. Terkadang ia juga dipanggil ”*Boh* Aung San”. Dalam sebuah tulisan Suu Kyi, disebutkan bahwa *Boh*, yang berarti ”pemimpin”, berasal dari kata *bala*, yang dalam bahasa Pali berarti ”kekuatan”.

Namun, agaknya khas buat Aung San—yang dalam hidupnya jabatan militer bukan sebagai suatu karier, melainkan sebagai alat perjuangan—bahwa *Boh* tak bisa berdiri sendiri. *Bala* itu harus tak mudah jadi *balakara* atau kekerasan.

Tentang itu, Suu Kyi pun menyebut betapa ayahnya sejalan dengan kata-kata seorang penyair Burma abad ke-18. Let-We Thondara: ”Betapa unggulnya pun siasat perang, betapa dahsyatnya senjata, tanpa menemukan tempat di hati rakyat, tanpa mempercayai kekuatan rakyat, ujung pedang akan hancur dan tombak akan bengkok.”

Mungkin sebab itu Suu Kyi yakin bahwa ia tak akan kalah: wanita yang berwajah lembut dan bertubuh semampai itu memang didukung rakyat, meskipun ia disekap oleh senapang.

”Bukan kekuasaan yang merusak watak, melainkan ketakutan,” katanya. Takut kehilangan kekuasaan merusak mereka yang memegang kekuasaan, dan takut akan dilanda kekuasaan merusak mereka yang dikuasai”. Maka manusia harus mengendalikan ketakutannya, bukan takluk kepadanya.

Tempo, 18 Januari 1992

ALJIER

DI Dunia Ketiga berpuluh-puluh kota berdiri tanpa masa lampau. Ada yang dibangun dari gurun. Ada pula yang tumbuh dari dusun, tanpa prasasti.

Di Dunia Ketiga memang tak ada Brugges atau Praha, tempat orang—seraya berjalan ke kios untuk beli selembar koran pagi—segera dipergoki dengan patung, katedral, kastil, taman, jalan batu dan cerita tentang iman dan kegagalan manusia sejak dari abad ke-14. ”Di udara dingin mengaum sejarah”, tulis penyair Sitor Situmorang dengan indahnya dalam sebuah sajak tentang Paris. ”Kota-kota yang ditawarkan Eropa kepada kita terlampau sarat dengan berisik masa lampau”, tulis Albert Camus dalam sebuah esai pada tahun 1939.

Saya sendiri tak terlalu percaya bahwa Camus mengenggani masa lalu. Tapi baiklah. Di tahun 1947 ia menulis sebuah risalah, ”Sebuah Petunjuk untuk Kota-Kota tanpa Masa Lalu”. Ia terutama berbicara tentang Aljier dan Oran. Dan ia—lahir di Mondovi, Aljazair—berbicara dengan suara seorang yang mengeram sebuah cinta rahasia kepada sebuah tempat.

Ia tak bisa lain. Camus adalah seorang *pieds-noir*. Ia lahir dan besar di Aljazair tapi darahnya Prancis. Tapi bapaknya buruh dan ibunya buta huruf dan ia tak termasuk orang-orang Prancis yang menyenangi Aljazair karena sadar bahwa mereka adalah yang dipertuan di tanah jajahan itu, orang-orang yang keluar masuk katedral di hari minggu dengan pakaian bagus, dan berbicara tentang parfum terakhir dari sebuah toko di dekat Concorde. Tapi dalam pada itu Camus juga bukan bagian dari kenyataan Aljazair yang lain: dunia orang-orang Arab, yang telah lebih lama hidup di sana, dengan penindasan dobel, melarat, diperhamba.

Sebab itu, lukisan Camus yang termasyhur tentang musim

panas di Aljier pada dasarnya adalah suatu eulogia bagi kehidupan kaumnya, kelasnya sendiri: mereka yang tak menikmati apa-apa dan tak mengharapkan apa-apa selain langit lazuardi dan matahari pantai, mereka yang pergi main *bowling* dan nonton bioskop murahan, yang duduk berjemur seraya melihat rumah-rumah Arab di kasbah memutih dari jauh. ”Di antara langit ini dan wajah-wajah yang menatap ke sana tak ada apa-apa untuk menggantungkan sebuah mitologi, sebuah sastra, sebuah etik, atau sebuah agama—hanya batu-batu, daging, bintang, dan kebenaran-kebenaran yang bisa disentuh oleh tangan itu”.

Seandainya Camus hidup di kasbah....

Tapi tidak. Camus memandangi Eropa di akhir awal 1940-an dengan semacam rasa mual dan gamang. Ia menyaksikan orang hidup dalam rasa hampa kapitalisme, tapi pada saat yang sama juga berdiri, setengah terganggu setengah terpesona, oleh impian, rencana dan asas-asas besar yang bising dan menakutkan. Ia dengar Hitler berteriak dan kaum Komunis bersiap, dan seluruh tatanan lama dalam sejarah borjuasi siaga. Dengan semua itu, apa yang ditawarkan Eropa, selain riwayat klasik, ”pusingan abad demi abad, kemegahan dan revolusi-revolusi”? Camus pun menawarkan musim panas Aljier, batu-batu putih Kota Oran, angin keras di Jemila dan kesepian di Tipassa. Ia menghadirkan wajah manusia yang lain: seorang *pagan*, yang tak punya masa lampau, yang hanya percaya hari ini, mencintai tubuh dan buminya yang dekat, dan tak punya ilusi.

Tapi di kasbah, orang-orang Arab punya yang lain. Di antara mereka dan langit Aljazair ada agama, iman, tradisi, harapan yang tumbuh dari ajaran dan juga penderitaan, dan mungkin juga ilusi. Mengejutkankah bila kemudian mereka mampu mengubah Aljazair, sementara kaum *pieds-noir* seperti Camus punah? Ketika perang revolusioner meletus di sana, dan FLN menang, Camus berada di Paris, dengan pikiran yang robek. Ia tahu kejinya

kolonialisme Prancis, tapi ia—yang hidup dengan kenangan tentang musim panas di Aljier—bukanlah penganjur revolusi di tanah kelahirannya.

Sekarang 1992. Camus sudah lama dimakamkan dan revolusi sudah lama dimenangkan. Yang ironis adalah bahwa yang dibangun oleh FLN ternyata juga sebuah negeri yang nyaris tanpa masa lalu. Revolusi Aljazair, dengan sosialismenya, adalah sebuah varian dari revolusi Eropa dan Cina: menjebol yang lama (atau cuma merawatnya sebagai contoh ”keterbelakangan”) untuk membangun yang baru. Bahwa ketika ”yang baru” itu ternyata cuma sebuah sosialisme yang gagal dan tak menarik, orang kembali ke sebuah semangat yang kini disebut sebagai ”fundamentalisme Islam”.

Di dalamnya ada rasa normal kepada suatu masa lampau dan rencana besar ke masa depan. Tapi bagaimana nanti ”fundamentalisme” ini akan memperlakukan sejarah, kita belum tahu. Mudah-mudahan mereka sadar bahwa lalu bukan cuma seutas akar yang kukuh di tengah topan. Masa lalu bukan cuma sesuatu yang utuh, mandek, selesai. Sejarah adalah proses perjalanan yang sering ruwet, penuh onak, najis, lumpur, dan tak mudah. Maka rencana-rencana besar untuk ”membuat sejarah baru” umumnya gagal atau berubah jadi langkah-langkah kecil. Ada banyak hal dalam hidup ini yang tak bisa dibongkar. Aljazair dengan keutuhan bumi, ombak, dan anginnya menyaksikan itu. Camus berkunjung ke Jemila pada tahun 1936 dan ia menulis: ”Dunia senantiasa mengalahkan sejarah, pada akhirnya ”.

Tempo, 25 Januari 1992

KACA

ALAA Hamid menulis sajak:

Mereka titahkan agar pikiranku ditangkap
Dan disumpelkan ke dalam karung,
Lalu ditaruh di punggung keledai.
Sesampai di mahkamah, mereka pun membukanya,
Tapi ternyata karung itu kosong.
Kenapa, tanya mereka,
Karena keledainya lapar,
dan memakan pikiran saya

Apa gerangan pikiran Alaa Hamid?

Yang jelas ia ditindak. Menurut *The Economist* pekan lalu, 25 Januari 1992, penulis Mesir yang tak begitu dikenal itu dihukum delapan tahun oleh sebuah pengadilan di Kairo. ”Kejahatan saya satu-satunya,” kata laki-laki berumur 53 tahun itu, ”ialah membiarkan diri saya berpikir.”

Di kamarnya yang sempit, di waktu senggangnya, inspektur pajak ini menulis novel. Tapi novelnya itu, *Sebuah Jarak dalam Pikiran Manusia,* sial. Karya ini adalah sebuah kisah perjalanan imajiner seorang laki-laki di suatu masa depan. Ia bertemu dengan para nabi di masa lampau. Ia menantang mereka, dengan bahasa yang main-main dan terkadang ”berani”. Di akhir cerita, sebuah pengadilan menghukum mati si terdakwa yang mencoba membantah hukum-hukum agama dengan argumentasi filsafat....

”Salah saya ialah tak memahami luasnya kebebasan di Mesir,” kata Hamid lagi. ”Sebegini...,” sambungnya, seraya membuat lingkaran kecil dengan jarinya.

Namun, agaknya bukan hanya itu kesalahan Hamid. Mungkin sekali ia tak sadar akan sebuah kecenderungan yang tampak dominan di negeri-negeri muslim dewasa ini. Mohammed Arkoun menyebut kecenderungan itu sebagai *logosentrisme* dalam pemikiran sebagian ulama dan ahli fikih: menganggap bahwa kebenaran wahyu dapat ditangkap dan dikuasai dengan cara analisa gramatikal dan makna kata dalam teks. Padahal, bagi Arkoun, bahasa itu sendiri juga berada dalam sejarah. Logosentrisme akan melihat wahyu sebagai sesuatu yang mandek, tanpa alternatif. Pendekatan strukturalis (dan poststrukturalis) tidak. Pada saat yang sama, Arkoun juga melihat, sisi *imaginaire* dalam kehidupan kaum muslimin kini hampir punah. Sisi inilah yang tampak dalam tradisi rakyat, dalam budaya yang tumbuh dari tempat asal, imajinasi sosial yang dalam sejarah berlangsung spontan, yang memungkinkan ekspresi kesenian yang autentik di masyarakat-masyarakat muslim. Semua itu kini terancam. ”Gerakan modernis”, semakin formalistisnya ibadah, di samping urbanisasi, telah mengikis sisi yang kaya itu.

Dan kita pun berhadapan dengan dorongan ke arah uniformitas, dalam cara dan isi kita berhubungan dengan Tuhan.

Ternyata, bukan cuma Alaa Hamid yang harus menghadapi itu. Hakim ketua yang memvonis Hamid adalah Said Ashmawy. Ia dianggap ahli hukum Islam yang telah menulis sejumlah buku. Namun Januari ini, di Pekan Buku Internasional di Kairo, para ulama dari Al Azhar menyita lima buah karya Ashmawy. Betapa ironis.

Tapi Ashmawy beruntung: pikirannya memang tak cocok dengan pikiran para ulama, namun kritiknya tentang ide ”negara Islam” menyenangkan pemerintah Mesir. Presiden Mubarak akhirnya memerintahkan agar buku Ashmawy beredar kembali.

Maka siapa yang menentukan mana yang menyimpang dan yang tidak? Ulama, presiden, hakim, orang bersenjata, pemilik

penjara? Dari mana dan dari siapa mereka memperoleh hak itu? Tak mungkinkah hak itu digugat?

Pertanyaan seperti itu, tentu saja, ungkapan pemikiran "liberal" sebuah merek yang terkutuk di Dunia Ketiga. Ada yang mengatakan, pemikiran "liberal" bukan cuma sebuah ide. Ia juga pernyataan kepentingan praktis kelompok cendekiawan, wartawan, profesional bebas, wiraswasta, kaum minoritas etnik dan agama. Pemikiran "liberal", yang menggarisbawahi kemerdekaan pers, kebebasan berekspresi dalam seni, *rule of law*, harkat individu dan seterusnya itu, pada dasarnya bukan cerminan kepentingan orang banyak di kelas bawah.

Dengan kata lain, basisnya lemah. Apalagi, seperti ditunjukkan Leonard Binder dalam *Islamic Liberalism*, khususnya di masyarakat Timur Tengah, kebudayaan yang ada sangat terpengaruh oleh kebutuhan yang terus-menerus untuk berkomunikasi dengan lapisan yang buta huruf dan klas yang miskin, yang tak mempersoalkan siapa yang berhak dan tak berhak melarang orang membaca buku.

Tapi mungkin soalnya bukan cuma kepentingan menulis dan membaca buku. Agama, kebenaran, soal Tuhan dan manusia adalah soal yang tak harus selalu tersangkut kepada benda dan kepentingan. "Kebenaran adalah ibarat cermin yang diberikan Tuhan dan kini telah pecah," kata Mohsen Makhmalbaf, sutradara film Iran terkemuka itu, sebagaimana dikutip *Kompas* Minggu. Manusia memungut pecahannya dan tiap orang melihat pantulan di dalamnya, dan menyangka telah melihat kebenaran. Sangat repot bila kemudian ada yang menggunakan pecahan kaca itu untuk menusuk orang lain yang punya pecahan yang lain.

Tempo, 1 Februari 1992

KIRI

SEBUAH bangunan dua tingkat dengan pilar pualam putih sedang disiapkan di Lubang Buaya. Kata orang, November nanti, di situlah akan diumumkan berdirinya "Museum Ekstrem Kiri". Sementara itu, di salah satu bagian Museum Satrya Mandala, Jakarta, ada "Museum Ekstrem Kanan".

Seorang teman menanyakan kepada saya apakah nanti akan ada juga "Museum Ekstrem Tengah", tapi saya jawab: mana mungkin?

Bukan karena "tengah" tidak perlu museum. Tetapi karena tak ada yang disebut "ekstrem tengah". "Tengah", dalam pemikiran kita selama ini, justru suatu antitesis terhadap "keekstreman". "Tengah" adalah sebuah alternatif. Dan siapa yang berpikir dialektik akan tahu bahwa "tengah" adalah posisi yang lebih maju dan lebih benar. Kita "tengah", karena kita menampik "kiri" dan "kanan", apalagi yang ekstrem, dan sebab itu kita unggul.

Persoalan yang timbul ialah: kalau tidak ada lagi "ekstrem kiri", bagaimana kemudian posisi "tengah" itu?

Pertanyaan seperti itu memang sulit, dan bagi banyak orang akan menjengkelkan. Maka beberapa orang yang saya kenal agak bingung juga ketika bekas Panglima Komando Operasi Pengamanan dan Ketertiban, Jenderal Purnawirawan Soemitro, dalam sebuah tulisan di harian *Kompas* pekan lalu menyarankan agar kategorisasi "ekstrem kiri" dan "ekstrem kanan" tidak lagi dipergunakan dalam kehidupan politik di Indonesia. Mereka bingung karena mereka terpaksa harus berpikir kembali—padahal mereka selama ini tak pernah berpikir, karena merasa tak digaji untuk itu, dan sebab itu selama ini hanya membeo dengan gagah perkasa.

Namun, apa boleh buat. PKI, biang "ekstrem kiri" itu, sudah

kalah seperempat abad yang silam. Dan seperempat abad semenjak itu, di awal 1990-an kini, komunisme itu sendiri ternyata tidak bisa lagi menjadi inspirasi. Bahkan apa yang terjadi di Rusia dan Eropa Timur dan Tengah selama beberapa tahun terakhir ini menunjukkan bahwa sebenarnya komunisme juga sudah tak begitu pas untuk berperan sebagai hantu.

Memang, kita gemar cerita hantu: ada kengerian yang nikmat di sana. Kita menyukainya semenjak masa kanak-kanak ketika kita dengar bahwa di pohon dekat jalan ke kuburan di kampung kita itu ada *gendruwo*. Kita juga menyukainya sampai ketika kita besar dan menonton film horor, ala Suzanna ataupun Stephen King, sembari asyik mendengar bisik-bisik bahwa ada ”gerilya politik komunis”. Tapi segera terbukti bahwa komunisme itu hantu yang akan segera kedaluwarsa. Paham itu mati tanpa dicekik. Jadi, terhadap siapa lagi kita perlu takut? Bisakah kita hidup tanpa takut?

Rasa takut, kita tahu, sebenarnya sebuah alat kontrol. Kaum Nazi, kaum fasis, kaum komunis, dan entah apa lagi senantiasa siap menciptakan musuh dan permusuhan, dengan akibat terjadi semacam situasi gawat dan kecurigaan. Para pakar menyebutnya sebagai ”teror”. Di bawahnya, orang pun dengan gampang dibuat runduk.

Tentu saja harus dikatakan, bahwa penggunaan kategori ”ekstrem kiri” dan ”ekstrem kanan” bukan saja dalam usaha kontrol terhadap perilaku masyarakat, melainkan juga karena kita hidup dari suatu zaman yang dikerumuni oleh acuan-acuan ideologi yang gemuruh dan cita-cita masa depan yang besar. Kita juga berasal dari zaman yang mengesahkan keinginan untuk menawarkan suatu alternatif, tidak ”kiri” dan tidak ”kanan”.

Soalnya kini, ketika si ”kiri —dalam bentuknya yang dibawakan kaum Marxis-Leninis—sudah habis dayanya, dapatkah kita menawarkan alternatif terhadap yang ”kanan”? Dan bila dapat,

dalam posisi itu, bersediakah kita untuk kemudian melihat diri tidak lagi sebagai ”tengah” alias sebuah alternatif yang aman dan tak terganggu gugat? Bersediakah bahkan kita untuk melihat posisi kita sebagai ”kiri”, atau ”kanan”, suatu posisi yang juga akan bersifat sementara, bila kita mempergunakan cara berpikir dialektik?

Di atas kertas, semuanya mungkin. Tetapi zaman ini bukan saja ditandai oleh keringnya ilham komunisme, melainkan juga zaman yang dirundung oleh semakin mustahilnya manusia untuk merumuskan suatu filsafat, atau ”ideologi”, dengan ambisi besar: keinginan untuk menjelaskan segala hal dan mengubah segala hal sekaligus. Biologi, fisika, psikologi, antropologi, dan pelbagai cabang pengetahuan manusia begitu bercabang dan setiap cabang bergerak semakin sendiri. Seakan-akan menampik sintesis, setiap usaha formulasi tunggal mengalami ”dekonstruksi”. Maka jika kita ingin menawarkan alternatif terhadap ideologi-ideologi yang ada, pertanyaan yang harus dijawab pertama kali ialah: apa yang masih ada?

Jenderal Purnawirawan Soemitro menyarankan agar kategorisasi ”ekstrem kiri” dan ”ekstrem kanan” ditanggalkan. Mungkin itu berarti sesuatu pengakuan bahwa kita—tak bisa terus-menerus berada dalam mentalitas ”darurat perang” dan tidak bisa terus-menerus memakai asumsi-asumsi dari zaman ”pra-dekonstruksi”.

Tetapi bisakah kita hidup tanpa keinginan untuk menakut-nakuti dan ditakut-takuti? Bersediakah kita hidup dengan kemajemukan seraya berbekal kategori-kategori yang sementara?

Tempo, 8 Februari 1992

HAN SUI

DARI mana datangnya hak? Entahlah. Tapi ada cerita seorang wartawan tentang suatu peristiwa yang dialaminya 16 tahun yang lalu, di Jakarta.

"Hari itu tiga anak muda datang kepada saya," kata wartawan itu. "Mata mereka merah. Mereka tunjukkan beberapa buah foto. 'Ini foto papa kami', kata salah seorang dari mereka.

Yang saya lihat adalah tubuh lelaki yang telanjang, terbaring, mati. Paras setengah bayanya luka. Tampak kulit tubuh di sekitar pinggang dan punggung berbalur-balur biru. Bengkak. Bekas darah kering. Mengerikan.

Salah seorang dari anak muda itu menjelaskan, 'Papa kami mati di tahanan. Seluruh tubuhnya penuh bekas siksaan'. Lalu ia menambahkan, 'Papa ditangkap pada suatu malam ketika sedang lewat dekat bioskop Grand. Ia didakwa mengedarkan film porno.' Dan ia menyebut yang menahan adalah satu kesatuan keamanan di kawasan Senen.

'Kami minta tolong Bapak menulis tentang semua ini, ' kata yang tertua dari anak muda itu (sebutlah namanya Han Sui). 'Kami tak tahu harus menuntut keadilan bagaimana.'

Saya terdiam. Saya tahu, saya tak akan berani menuliskan cerita itu. Saya bahkan tak berani mengecek bagaimana duduk perkara kasus itu. Tampaknya, suatu penyiksaan memang terjadi—apa pun salahnya ayah itu. Bila saya usut, hampir pasti saya akan berurusan dengan kekuatan-kekuatan besar—kau tahu apa itu—dan keselamatan saya terancam. Saya takut. Malamnya saya tak bisa tidur: saya adalah seorang yang pengecut dan menolak untuk menolong sebuah keluarga yang tak berdaya menuntut keadilan."

Hari ini wartawan itu sudah bisa tidur. Tapi soalnya tak selesai. "Saya selalu bertanya mengapa Han Sui seakan-akan tak ber-

hak mempersoalkan kematian ayahnya—dan mengapa saya sera-sa tak berhak untuk bercerita."

Berhak? Dari mana datangnya hak itu?

Dari Tuhan, kata sebuah pendapat. Manusia itu khalifah Al-lah di bumi. Hak itu tak diberikan oleh penguasa. Ia sudah ada sejak kita ada. Sebab itu tak bisa dicabut oleh siapa pun.

Tapi, dalam sejarah, tak seorang pun pernah meyaksikan bah-wa malaikat datang dan menyematkan hak-hak ke diri manusia. Dalam sejarah, kata para ahli, hak itu berkembang dari pergu-latan kepentingan di masyarakat. Dalam proses itu hak-hak ter-tentu jadi jelas dirasakan kebutuhannya, dan akhirnya, ketika sa-tu golongan menang, dirumuskan.

Masalah timbul karena agaknya proses sejarah macam itu ti-dak atau belum menemukan momentumnya di antara kita di In-donesia. Orang Eropa sering menunjukkan bahwa konsepsi ten-tang masyarakat sebagai sesuatu yang terdiri dari pribadi-pribadi yang merdeka (bukan budak, dan sebab itu punya sejumlah hak) memang hasil sejarah "Barat".

Para penulis Yunani Kuno sudah menyebutkan bahwa dalam perang besar antara Yunani dan Persia, kelebihan orang Yunani ("Barat"?) ialah karena mereka berjuang sebagai manusia yang bebas dan tak diperbudak oleh raja apa pun. Di Persia ("Timur"?) sebaliknya. Bila kemudian orang Yunani menang, itu sebab mere-ka punya motivasi untuk berkelahi habis-habisan: mereka takut kehilangan status sebagai manusia bebas.

Orang Yunani Kuno tampaknya tahu betul apa bedanya men-jadi manusia merdeka: mereka toh tahu nasib budak di bawah kaki mereka sendiri. Seorang sejarawan dari Harvard, Orlando Patterson, baru-baru ini juga menunjukkan bahwa konsep "ke-bebasan pribadi" seorang warga negara memang hanya bisa lahir di masyarakat macam Yunani itu, yang punya sisi lain yang gelap: perbudakan, dengan belenggu-belenggu yang jelas. Maka, pada

mulanya hanya di Yunani Kuno—dan bukan di Asia, di mana konon perbudakan hadir dengan belenggu yang bersifat lain—ide tentang ”kebebasan pribadi” bisa menjadi sendi kehidupan sosial-politik. Kemudian, ide itu tumbuh diperkuat oleh perkembangan sejarah Eropa.

Bisakah proses yang semacam itu terjadi di dunia ”bukan-Barat”? Ada yang mengatakan ”tidak bisa”. Para penguasa di ”Timur” bilang begitu karena takut bila di masyarakat yang mereka kuasai akan berkecamuk kesadaran tentang hak-hak, yang menyebabkan orang gampang menggugat.

Tapi tak cuma mereka. Para antropolog juga berkata bahwa dunia ”non-Barat” memang lain. Tahun 1947, waktu Deklarasi Universal tentang Hak-Hak Asasi Manusia dirumuskan, pengurus Asosiasi Antropologi Amerika memperingatkan bila deklarasi itu hanya ”satu pernyataan yang dibentuk dalam acuan nilai-nilai yang berlaku di Eropa Barat dan Amerika”. Sebab, kata para antropolog itu, ”Apa yang dianggap sebagai satu hak asasi manusia dalam suatu masyarakat mungkin dianggap sebagai antisosial oleh bangsa lain”.

Jadi, ”Barat” memang ”Barat”, ”Timur” tetap ”Timur”? Betapa musykil. Bagi Han Sui yang ayahnya disiksa atau bagi mereka yang punya suami dan anak yang ditangkap dan hilang, soalnya tak seabstrak itu: mereka telah dianiaya.

Tempo, 15 Februari 1992

DURHAKA

CINTA tanah air bisa membingungkan. Di musim panas 1798, sebuah koran Amerika, *The Gazette of the United States*, menulis: ”Patriotisme berarti menulis mendukung pemerintah—pendurhakaan berarti menulis menentangnya”.

Kalimat sengit itu tercetak jelas di surat kabar suara kaum Federalis yang berkuasa. Semangatnya kemudian dikukuhkan oleh ”Undang-Undang Orang Asing dan Pendurhakaan”. Dan hari itu, di negeri Thomas Jefferson, Amerika bukan lagi sebuah wadah kebebasan.

Seluruh republik muda itu memang seperti dalam demam yang mengigau. Kecurigaan kepada orang asing naik bersama suhu tinggi nasionalisme. Negeri yang baru merdeka dan penjajahan itu sedang mengukuhkan diri di tengah dunia yang tegang.

Di bawah John Adams, presiden kedua yang menggantikan George Washington, Amerika masih harus hidup di antara pergulatan Inggris dan Prancis dalam perang yang panjang. Semula, rakyat tak merasa ingin terlibat dalam urusan Eropa yang 3.000 mil di seberang Atlantik. Pemerintah mereka yang dipimpin kaum Federalis juga melihat bahwa perang cuma akan menguras uang Republik. Utusan pun dikirim ke London, dan sebuah kesepakatan tercapai untuk membiarkan kapal Amerika—negeri yang netral—jadi pengangkut barang.

Tapi, di tengah suasana netral yang enak itu, para anggota himpunan Republiken-Demokratik (cikal bakal Partai Republik), lebih bersimpati kepada Prancis. Negeri ini baru membebaskan diri melalui sebuah revolusi besar, yang antara lain diilhami Revolusi Amerika—dan kaum Republiken melihat Prancis sebagai kawan sepaham.

Tapi sial bagi mereka: perkembangan mendorong orang Ame-

rika ke arah yang lain. Prancis sedang menang. Dalam posisi itu, ia bukan saja bisa bersikap congkak kepada negeri baru yang dianggapnya lebih condong ke Inggris itu. Juga bajak laut Prancis menggerogoti perdagangan Amerika. Ketika Presiden Adams mengirim utusan untuk berunding, Talleyrand, menteri luar negeri Prancis, mengajukan syarat: ia minta $ 250.000 sebelum perundingan bisa berlangsung.

Seluruh Amerika pun marah. Seorang penulis sejarah menulis, bahwa peristiwa itu membangkitkan sikap antiasing di Amerika yang intensitasnya ”tak tertandingi sampai dengan histeria anti-Bolsyewik yang berkecamuk di tahun 1920-an”. Kecurigaan bangkit di tiap sudut. Desas-desus santer, bahwa Prancis akan menyerbu Amerika. Bahkan bekas presiden yang biasanya bijaksana itu, George Washington, percaya bahwa sepasukan kecil tentara Prancis telah mendarat, dan mereka akan dibantu oleh ”kaum Jakobin” Amerika untuk menumbangkan pemerintahan. Dan siapa kaum ”Jakobin” itu? Tentu saja kaum Republiken yang pro-Prancis, yang oleh Washington disebut (dalam percakapan tertutup) sebagai ”kutuk buat negeri ini”.

Tak mengherankan bila *The Gazette* di musim panas 1798 itu menuliskan semboyan—yang kemudian diulangi oleh kaum fanatik di mana saja—bahwa ”siapa yang tidak menyetujui kita berarti melawan kita”. Bersikap tak memihak itu haram. Menulis sesuatu yang menentang pemerintah berarti ”pendurhakaan”.

Begitu gampangan dan begitu menakutkan: bila patriotisme berarti mendukung pemerintah yang berkuasa, ”pemerintah” pun harus dianggap sama harkatnya dengan ”tanah air”. Negara berarti sama dengan negeri. Pejabat berarti sama dengan Republik. Sikap antiasing dan api nasionalisme dengan segera mengobarkan wasangka kepada orang sebangsa sendiri. Psikologi ”keadaan-darurat” mendorong agar lawan politik ditiadakan.

Tapi ternyata ”ancaman Prancis” itu cuma sederet petai ham-

pa. Hanya Jefferson, di tengah igauan demam panas itu, yang menyadari buruknya suasana yang disebutnya sebagai *the reign of witches* (berkuasanya para dukun santet) itu.

Ia memang seorang Republiken, yang duduk sebagai wakil presiden, sekadar mendampingi presiden yang Federalis, tanpa kekuasaan apa-apa. Dan ia orang yang dicurigai. Ia memang menyukai Prancis; ia pernah tinggal di sana selama beberapa tahun. Tapi bukan hanya karena itu ia menentang "Undang-Undang Orang Asing dan Pendurhakaan".

Sejak dulu ia menentang kekuasaan pemerintah pusat yang terlampau besar, dan yakin bahwa undang-undang yang mengancam kebebasan bersuara itu melanggar konstitusi. Maka dengan sekuat tenaga ia menentangnya. Tak mudah. Baru ketika ia akhirnya ia menjadi presiden dan partainya menang di Kongres, undang-undang itu berhenti berlaku.

Syahdan, tahun 1802, redaktur koran *The New York Wasp* diadili: ia menyerang Presiden Jefferson. Pada saat itu muncullah Alexander Hamilton, tokoh Federalis terkemuka, membela sang redaktur. Tanpa hak untuk mengecam presiden, kata Hamilton, "orang-orang baik akan membisu, korupsi dan tirani akan terus, selangkah demi selangkah dalam perampasan kekuasaan." Betapa ironis: dulu, ketika ia seorang menteri yang kuasa, Hamilton mendukung undang-undang "antipendurhakaan" yang lebih keras....

Tempo, 29 Februari 1992

NOSTALGIA

ADA yang mengatakan bahwa nostalgia adalah rasa pedih yang paling mulia. Saya tak begitu yakin. Tapi orang memekikkan klakson untuk PSM yang menang, orang lain ikut terhuyung karena PSMS yang kalah. Masing-masing merasa memiliki dan dimiliki oleh kesebelasan yang bertanding itu—yang sebetulnya sebuah bagian dari dunia lambang: simbol sebuah tempat, sebuah kalangan, ”puak” atau ”kaum”.

Mungkin itu bagian dari usaha kita untuk menjadi lengkap: orang tampaknya selalu ingin kembali merasa diri sebagai bagian dari suatu himpunan, yang terkadang lebih berarti ketimbang hanya dirinya.

Mengapa? Di abad ke-18, di Eropa, ada seorang penyair dan pemikir yang menemukan *the idea of belonging*, suatu pengertian yang bila diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia mungkin berarti ”rasa termasuk ke dalam sesuatu”. Sebagaimana orang butuh makan dan minum, mempunyai rasa aman dan kebebasan bergerak, orang juga butuh termasuk ke dalam suatu kelompok. Direnggutkan dari hal itu, orang akan merasa tercerai, sunyi, merosot, tak bahagia.

Kedaerahan dan nasionalisme lahir dari kebutuhan ini. Dalam pandangan ini, menjadi manusia berarti mempunyai kemampuan untuk merasa betah dengan suatu tempat dan dengan orang-orang yang sesama. Rasa kedaerahan dan nasionalisme harus dianggap sebagai tendensi yang wajar, tak terelakkan, bahkan layak.

Barangkali *the idea of belonging* lahir dari suatu masa di Eropa ketika orang ingin bertaut dengan alam kembali, dengan sisa-sisa nenek moyang yang nyaris hilang, di hadapan mesin industri yang seakan-akan ingin menyeragamkan benua. Dalam sebuah

wawancara dengan *The New York Review of Books*, Isaiah Berlin, guru besar dan penulis termasyhur tentang sejarah ide-ide, mengingatkan bahwa Johann Gottfried Herder, penyair yang ”menemukan” *the idea of belonging itu*, menggarisbawahi nostalgia itu—dengan keyakinan akan mutlaknya keanekaragaman kebudayaan pribumi, ekspresi ”bangsa” (yang mungkin lebih bisa disebut sebagai ”kaum” atau ”puak”) yang masing-masing unik. Semuanya, dalam pandangannya, akan hidup berdampingan secara damai. Siapa yang membabat kebinekaan suara-suara pribumi ini melakukan kejahatan besar.

Itulah sebabnya Herder menentang kaum ”universalis” Prancis yang muncul setelah zaman Pencerahan. Bagi Herder, tiap kelompok manusia mempunyai *Volksgeist* dan *Nationalgeist* sendiri—seperangkat adat dan sebuah gaya hidup, suatu cara persepsi dan perilaku yang berharga karena milik bangsa itu sendiri.

Kaum ”universalis” mungkin keliru. Tapi *the idea of belonging* mungkin satu hal, sedang gagasan tentang kebinekaan budaya adalah hal yang lain. Yang satu mengungkapkan hubungan kita dengan yang kita anggap ”lingkungan sendiri”, tanpa otomatis membandingkannya dengan lingkungan lain. Sementara itu kesadaran akan kebinekaan budaya adalah sebuah pandangan perbandingan ke luar—yang sering membingungkan orang.

Hari-hari ini orang Serbia memusuhi orang Kroasia (dan sebaliknya) dan orang Armenia merasa diancam orang Azerbaijan (dan sebaliknya). Setelah berpuluh tahun di bawah persatuan komunisme, yang menawarkan diri sebagai pembawa semangat Pencerahan yang ”universalis”, Yugoslavia dan Uni Soviet ternyata ambyar, dan jadi ajang permusuhan keanekaragaman. Orang tampaknya lari kembali kepada nostalgia—kalau perlu dengan bedil.

Nostalgia semacam itu adalah nostalgia yang menampik penyeragaman yang sama artinya dengan penindasan. Tapi di sini

kita tak cuma bisa bicara lentang komunisme internasional. Kita juga telah melihatnya dalam kolonialisme. Kita telah melihat bagaimana penaklukan juga bisa memakai panji-panji untuk memperkenalkan ke Asia, Afrika, dan Amerika Latin sejumlah nilai luhur Eropa. Terkadang dengan nama Yesus, terkadang dengan nama "modernisasi", meskipun tak jarang hasilnya adalah rasa tercabut dari akar, rasa terasing yang ruwet dan sakit, justru karena berlangsung di antara kaum sendiri: sindrom Hanafi dalam novel *Salah Asuhan*.

Tapi di lain pihak orang juga tahu bahwa, atas nama kebinekaan budaya, penindasan terjadi. Sebab, jika suatu *Nationalgeist* atau "semangat nasional" menurut definisinya berbeda dari *Nationalgeist* yang lain, beberapa hal harus diterima sebagai sesuatu yang sah. Misalnya gagasan apartheid. Gagasan ini bertolak dari pandangan bahwa gaya hidup dan perilaku orang hitam lain dari orang putih, dan sebab itu mereka harus hidup di permukiman yang berbeda dengan pemenuhan kebutuhan yang berbeda pula. Tak mengherankan pula bila varian lain bisa muncul. Di Dunia Ketiga orang sibuk berkata: karena nilai-nilai kami yang unik, kesewenang-wenangan belum tentu kesewenang-wenangan, penindasan belum tentu penindasan.

Di sini, di Dunia Ketiga, kita tak memang mudah memilih, juga memilih kenangan. Nostalgia terkadang bisa membungkam mulut.

Tempo, 7 Maret 1992

K.D

HITLER kalah di tahun 1943. Lenin kalah di tahun 1991. "*Nazionalistische Sozialismus*" hancur bersama remuknya mulut Hitler yang menembak diri di bunkernya yang sunyi di Berlin. Komunisme ambyar bahkan tanpa tembakan apa pun.

Dengan gembira ataupun pahit, abad ke-20 menyaksikan bagaimana negeri-negeri yang disebut sebagai pendukung "kapitalisme demokratik" unggul, hampir dengan gilang-gemilang.

Kata "hampir" di sini penting—karena runtuhnya komunisme toh tidak juga membuktikan bahwa di kota-kota Amerika Serikat tak ada bergelimpangan orang miskin. Tetapi bagaimana pun sulit untuk meyakini lagi bahwa sosialisme sebuah jalan yang sudah terbukti andal. Jangan-jangan dunia harus menerima "kapitalisme demokratik" sebagai satu-satunya pilihan....

Setidaknya bagi Michael Novak. Bahkan, sepuluh tahun sebelum cita-cita yang dibangun Lenin runtuh dari dalam, Michael Novak sudah mengumandangkan kegagalan sosialisme ketika ia menulis *The Spirit of Democratic Capitalism*.

Buku ini sebenarnya sebuah polemik antar-pemikir Katolik. Novak bukan saja ingin membuat gusar para padri dan awam pendukung "theologi pembebasan" yang "kiri" itu. Ia juga mengkritik pandangan Katolik tradisional yang cenderung menganggap kapitalisme sebagai sesuatu yang jorok. Pemikiran Katolik, menurut Novak, telah "salah membaca revolusi kapitalis demokratik yang liberal".

Tapi tentu saja pemikiran Novak tak cuma ditembakkan ke arah pemikiran Katolik tradisional. Pemikirannya merupakan gugatan kepada sistem-sistem lain, di luar yang dikenal oleh Amerika Serikat, Eropa Barat, dan Jepang.

”Kapitalisme demokratik”, sebagaimana dirumuskan Novak, adalah tiga buah sistem yang bergabung jadi satu: sebuah perekonomian yang bagian utamanya adalah ekonomi pasar, sebuah bangunan politik yang menghargai hak-hak individu untuk hidup, merdeka dan mengejar kebahagiaan, dan sebuah sistem moral dan budaya yang bersifat pluralistik dan bebas.

Bagi Novak, sistem itu bukan saja baik, tetapi juga patut dihadirkan di mana saja. ”Kapitalisme demokratik bukanlah Kerajaan Tuhan ataupun tanpa dosa,” tulis Novak. Namun, karena semua sistem ekonomi politik lain yang kita ketahui ”lebih buruk”, maka barangkali ”harapan kita yang terakhir dan terbaik” untuk menyingkirkan kemiskinan dan kediktatoran terletak dalam sistem yang biasa dicaci-maki itu.

Suatu ”evangeli” barukah ini? Suatu pengabaran berita baik ke seluruh dunia? Apalagi ke dunia yang bertahun-tahun lamanya biasa disebut ”Timur”, ”Asiatik”, ”terkebelakang”, atau ”belum berkembang”?

Novak tak mengatakan begitu. Tetapi menyaksikan diplomasi bantuan ekonomi Eropa (dan Amerika) akhir-akhir ini seperti menyaksikan kilatan pesan-pesan elektronik yang berbunyi mirip: ”Ikutilah jalan kami. Pakailah demokrasi kami. Jalankanlah ekonomi pasar seperti kami”.

Di Dunia Ketiga, orang menatap pesan itu dengan masygul. Mereka tahu bagaimana rasanya dijajah. Mereka tak ingin lagi memandang ”Barat” sebagai anutan. Mereka memang mengakui (diam-diam, biasanya) bahwa di ”Barat” orang hidup layak dan bebas dari kediktatoran—setidaknya lebih memadai ketimbang di Dunia Ketiga sendiri. Tapi mereka ingin punya kebanggaan. Mereka ingin menemukan jalan sendiri—juga dalam soal-soal seperti demokrasi dan cara berperekonomian. ”Indonesia, carilah demokrasimu sendiri!”, seru Bung Karno di tahun 1957, setahun sebelum ia memperkenalkan ”demokrasi terpimpin”.

Harus diakui memang, mencari sendiri itu tak mudah. Harus diakui memang, yang didapat ternyata sering macet, atau dipaksa-paksa untuk berjalan. Dan orang kadang bingung kembali (diam-diam, biasanya).

Tapi mungkin yang harus dicari pada awalnya memang bukan cara yang lain daripada yang lain. Juga bukan yang sama seperti yang lain. Yang harus dicari mungkin bahkan bukan demokrasi. Yang harus dicari bukan suatu sistem yang sempurna—apa pun namanya—melainkan sistem yang senantiasa dapat diperbaiki kekurangannya, secara segera, secara damai, teratur, terbuka. Sebuah sistem di mana hukum berlaku untuk siapa saja, baik yang sedang kuasa atau tak kuasa, yang bersenjata atau yang tak bersenjata. Sebuah sistem yang memungkinkan orang mencari alternatif-alternatif tanpa ketakutan untuk kehilangan kerja, disekap, atau dibunuh dengan gampang.

Jangan pagi-pagi bicara demokrasi. *The Declaration of Independence*, dokumen konstitusi Amerika yang asli pun tidak menyebut kata itu. Dulu juga mereka takut: di abad sebelum revolusi Prancis, ”demokrasi” terdengar mirip dengan kekacauan....

Tempo, 14 Maret 1992

BINTANG

PADA umur 82 tahun, Isaiah Berlin mengatakan, "Saya praktis telah hidup melalui seluruh abad ini." Bagi sejarawan ini, abad ke-20 adalah "abad terburuk yang pernah dialami Eropa". Mereka yang kini belum mencapai umur 30 mungkin akan merasa pernyataan itu janggal. Bagi penduduk Eropa, Amerika, dan Asia yang di tahun 1990-an belum lagi mencapai 30, dunia di sekitar adalah dunia yang necis, walaupun dengan letupan kekerasan di sana-sini. Tetapi Berlin hidup di antara 1909 dan 1992.

Pada umur lima sampai sembilan tahun ia mengalami perang besar pertama yang disebut sebagai "perang dunia". Pada umur 30-an ia menyaksikan Perang Dunia II. Di antara itu ia pasti mendengar, sayup-sayup, pembersihan atas para petani oleh Stalin, atas nama komunisme. Ia pasti terkena, langsung atau tak langsung, ketika jutaan orang Yahudi (termasuk anak-anak mereka) hendak dimusnahkan oleh Hitler. Perang Dunia II juga menghancurkan pelbagai kota: pada umur 36 Berlin pasti mendengar bom atom dijatuhkan di dua kota di Jepang. Setelah itu seluruh dunia ketakutan. Di Dunia Pertama dan Kedua, orang menyiapkan perang termonuklir. Di Dunia Ketiga, orang membantai orang lain.

"Dalam hidup saya," kata Berlin seperti yang dikatakannya dalam sebuah *interview* dalam *The New York Review of Books* akhir November 1991, "hal-hal mengerikan terjadi lebih dari di masa yang mana pun dalam sejarah. Lebih buruk, saya kira, bahkan ketimbang di masa serbuan bangsa Hun."

Tetapi Isaiah Berlin masih beruntung. Abad ke-20 akan segera habis, dengan sejumlah harap dan sedikit suka cita. Perang Dunia III, dalam bentuk yang dibayangkan semula, yakni antara dua

kekuatan super dan dengan bom-bom yang super, urung terjadi. Pelbagai bangsa tampak kian sadar bahwa perang bukan jalan yang paling cocok. "Orang bisa berharap," kata Berlin, "bahwa setelah pelbagai bangsa jadi lelah dari perkelahian, pasang berdarah itu akan surut". (Kalau pasang itu tetap saja mengancam, Berlin masih punya harapan: ia akan segera meninggalkan dunia yang brutal ini).

Tapi gambaran masih baur. Dunia masih menunjukkan demam yang berasal dari abad-abad lampau: kegandrungan untuk membentuk dan mempertahankan sebuah "tanah air" sendiri, dengan penduduk asal, tujuan dan perbatasan sendiri. Itulah nasionalisme: suatu "impian" tentang suatu komunitas yang "sebangsa dan setanah air". Atau dalam kata-kata Benedict Anderson, dengan bukunya yang ringkas tapi brilian itu, suatu "*imagined community*".

Demam itulah yang kini merundung orang Israel, Palestina, Serbia, Kroasia, Armenia, Azerbaijan, Myanmar, Indonesia: harap-harap cemas dalam mewujudkan sebuah kesatuan dengan simbol, mitos, tapal batas, "sejarah nasional", dan "cita-cita nasional". Kalau perlu dengan kekerasan.

Bisakah itu berakhir? Perlukah itu berakhir?

Isaiah Berlin datang dengan sebuah kearifan klasik: ia menolak nasionalisme (yang brutal itu), tetapi ia juga mengenggani apa yang disebutnya "kosmopolitanisme": (yang menurut dia "kosong" itu). Ia menghendaki adanya suatu "nilai-nilai bersama", dalam jumlah minimum tetapi cukup besar, yang harus diterima oleh pelbagai manusia di dunia ini. Tetapi ia juga menampik keras keseragaman dunia yang kini semakin dimungkinkan oleh teknologi.

Bagi Isaiah Berlin, sebagaimana bagi Herder (pemikir dan penyair nasionalisme Jerman yang dikaguminya) di alam semesta yang terdiri dari pelbagai dunia yang otonom, tak perlu ada se-

buah matahari. Itu akan merupakan "imperialisme budaya", katanya. Baginya, sebagaimana bagi Herder, kebudayaan yang beraneka ragam di bumi ini bukanlah ibarat planet, tapi ibarat "bintang-bintang yang tak bertabrakan". Berlin menganggap bahwa proses pemiripan satu kebudayaan dengan kebudayaan lain bukan akan melahirkan "sebuah kebudayaan universal yang satu", melainkan sebuah "kematian kebudayaan".

Betapa bagus. Tapi yang belum dijelaskan oleh Berlin ialah dari mana dan bagaimana datang dan tumbuhnya "nilai-nilai bersama dalam jumlah minimum tetapi cukup besar" yang ia sebut tadi. Nilai-nilai berkembang dan diterima orang banyak bukannya tanpa sumber dan tanpa konflik. Sebagian orang punya apa yang disebut oleh Antonio Gramsci sebagai "hegemoni", sebagian yang lain tidak. Ketika masing-masing menyadari perlunya "mandiri", maka bentrok, rasa terasing dan tersisih—awal dari demam itu—terjadi.

Barangkali ini bukan cuma ciri abad ke-20: sejarah memang sering membuat kita sayu.

Tempo, 21 Maret 1992

RAKYAT, ternyata, bukan pegawai. Juru kampanye kita menemukan kenyataan ini kemarin siang, dengan tenggorokan yang kering.

Di sebuah lapangan yang berubah menjadi samudra wajah dan panji-panji, ia berdiri tegak di podium sebagai pembicara terakhir. Langit terik. Udara 31 derajat.

Samudera wajah yang berkeringat itu memperdengarkan suara, gemerungsung. Tak sabar. Desauan itu makin keras. Akhirnya hiruk-pikuk. Juru kampanye kita, di podium tinggi itu, merasa tak dipedulikan.

"Saudara-saudara...," ia mulai menawarkan suaranya ke tujuh mikrofon yang berbaris di depannya. "Mohon perhatian...."

Orang tetap ribut.

"Saudara-saudara... mohon perhatian, harap diam sebentar."

Orang tetap gemerungsung. Mereka kepanasan. Mereka menunggu puncak acara rapat umum itu: bukan pidato, melainkan lagu dangdut para penyanyi tenar yang sudah hadir dekat panggung. Bagi mereka, itulah alasan utama berkumpul. "Nyanyi! Nyanyi!" Tiba-tiba terdengar teriak. "Dangdut! Joget!"

Juru kampanye kita seperti kena tampar. Ia, bekas pejabat tinggi, tak dihormati di lapangan itu. "Saudara-saudara mau diam atau tidak," serunya. Ia merasa perlu unjuk wibawa—seperti dulu ketika ia berdiri di podium lapangan kantornya, tiap tanggal 17. Maka, dengan suara keras ia membentak: "Kalau tidak mau diam, saya lebih baik turun mimbar saja!"

Orang banyak ternyata tetap tak peduli. Di lapangan yang kini tampak seperti onak dan duri itu, wibawa Pak Bekas Pejabat ternyata majal. Tiba-tiba bahkan terdengar suara serempak: "Yah, turun saja!"

Juru kampanye kita menelan ludah. Rakyat, inilah rakyat. Tanpa disiplin. Bandel. Tak sopan. Bukan pegawai.

Ia, yang hampir seluruh hidupnya duduk di belakang meja besar di kamar besar, dengan baju safari yang necis dan angker, baru mafhum. Bertahun-tahun ia dibentuk oleh kelaziman untuk memandang tiap makhluk yang berkelebat di depannya cuma punya dua kategori: bawahan atau atasan. Dunia pangkat dan jabatan yang mencetak pribadinya bahkan meluas ke luar kantornya. Orang swasta memandangnya dengan takut-takut, meskipun cuma ketemu di pesta pengantin. Hadirin minggir memberinya tempat di depan, waktu nonton wayang atau waktu sembahyang Jumat. Teman golfnya *mundhuk-mundhuk* penuh hormat sebelum mendahului jalan di rumput hijau. Tetangganya tak berani menyapanya, apalagi bila harus melalui izin satpam.

Dan kini ia menghadapi segerombolan manusia yang tak peduli pada atasan dan hormat dan izin dan tak bisa diatur menurut pangkat dan jabatan. Ia marah. Ia bingung. Ia mendadak merasa tak berdaya. "Ya Allah, kenapa saya diberi tugas pidato seperti ini," ia mengeluh dalam hati.

Untunglah, kisah ini berakhir dengan *happy ending*. Juru kampanye kita mendadak dapat mengatasi kemacetan dirinya: ia mengalah kepada ketidaksabaran orang banyak itu. Ia mempersilakan para pemusik mulai, dan nyanyian dangdut mulai, dan ia ikut menyanyi, dan ia ikut menari, dan hanya sekali-sekali meneriakkan pesan kampanye. Massa bertepuk. Riuh.

Kearifan baru pun terbit di siang yang panas itu: kampanye Pemilu 1992 memang bukan tempat pendidikan politik. Soalnya sederhana saja: pendidikan politik tak bisa diberikan cuma beberapa jam, beberapa hari, ketika politik sudah seperti jenazah dalam laboratorium, dan hanya ditiup untuk sebuah upacara lima tahun sekali. Kampanye bukan pendidikan politik karena politik—dalam arti kegiatan mencari dan memakai jalan untuk me-

laksanakan suatu cita-cita yang dianggap baik bagi masyarakat—telah berubah menjadi proses birokrasi.

Dalam proses itu, pendidikan politik memang tak perlu. Yang diperlukan ialah keterampilan merencanakan, mengontrol, dan mencapai target. Masyarakat ibarat sebuah asrama atau kantor, dan anggota masyarakat ibarat prajurit atau pegawai—dan tak ada bayangan bahwa masyarakat adalah sebuah bazar yang centang-perenang.

Pendidikan politik justru bermula dari kesadaran akan kecentang-perenangan. Kita dilatih mendengarkan aneka keluh dan keinginan, yang sering tak akur. Pendidikan politik adalah latihan merumuskan keluh dan keinginan itu, dan mengujinya dalam perdebatan dan kompetisi. Ia mengajarkan perlunya kekuasaan, tetapi karena bermula dari asumsi tentang masyarakat sebagai sebuah bazar, pendidikan politik juga sebuah latihan mengakui keterbatasan kekuasaan itu.

Tidak mudah memang. Di sebuah masyarakat yang dianggap sebagai semacam asrama atau kantor, tak akan cukup tersedia infrastruktur kemerdekaan dan kesabaran, yang memberi saluran juga bagi suara yang ”aneh” dan pada saat yang sama menghargai proses hukum. Maka, ”politik” pun hanya sebuah keramaian: pidato yang membosankan, yang diselamatkan oleh lagu-lagu merdu.

Tempo, 13 Juni 1992

KAUS

PERTANDINGAN besar selalu diakhiri dengan sesuatu yang agak menjijikkan: saling bertukar kaus. Peluit telah ditiup. Seluruh tim telah basah oleh keringat kompetisi. Para pemain telah pegal-linu, luka atau lecet, oleh gerak dan benturan. Lalu tiba sebuah ritual yang tidak higienis tapi tampaknya penting: si menang dan si kalah mencopot kaus seragam masing-masing, lalu mereka saling menukarkannya.

Sebagai seorang yang tak bisa menganalisis Piala Eropa dan piala-piala lain, dan cuma sesekali menonton sepak bola dari layar televisi, saya selalu menganggap itulah adegan yang paling menarik dari kesibukan di lapangan hijau itu. Tentu, saya selalu membayangkan bagaimana kecut dan busuknya bau itu kaus yang kuyup oleh peluh ("Bagaimana kalau Ruud Gullit punya panu?", pikir saya). Tapi tampaknya ini bukan peristiwa aroma dan kebersihan. Ini adalah suatu peristiwa simbolik.

Ketika kaus tim "kita" ditanggalkan dan dipertukarkan dengan kaus lawan, apa sebenarnya yang dikatakan? Yang dikatakan: tim "kita" dan tim "mereka" adalah satuan-satuan yang didefinisikan hanya oleh warna kaus. Para suporter boleh meradang seperti kecebong mabuk, tapi sergap-menyergap di lapangan itu tak berlaku buat seumur hidup. Maradona besok mungkin tak lagi memakai warna itu, dan siapa tahu dua pemain yang tadi berhadapan bulan depan akan bermain dengan kaus yang sewarna.

Kaus: lambang sikap bersungguh-sungguh yang sementara dari "antagonisme".

Kesimpulan itu tentu saja tak orisinal. Beberapa hari setelah Pemilu 1992 selesai, di seluruh Indonesia orang juga masih mengenakan kaus kuning, putih, atau merah. Tapi seperti seusai pertandingan bola, kaus tak lagi jadi sebuah statemen kesetiaan

yang serius. Ia jadi sebuah statemen tentang apa arti politik sekarang.

Mungkin seseorang (seperti Rojali, tetangga saya) punya tiga kaus sekaligus, dan mengenakan yang satu untuk ambil air dan yang lain untuk pergi main orkes. Mungkin pada suatu pagi tiga orang mengenakan tiga kaus yang berbeda-beda warnanya, lalu (dengan lambang PPP, Golkar, dan PDI) ketiganya saling membantu memotong lembu di hari Idul Adha atau mendorong mobil di tempat parkir.

Pemungutan suara sudah rampung, pemenang sudah diketahui, dan setelah itu, wallahualam. Yang pasti, yang kalah tak akan punah, dan yang menang mau berjuang apa? Pemilu ini bukan pilihan antara hidup dan mati, "ya" atau "tidak", bukan untuk mengubah sejarah dan manusia. Bahkan sebenarnya pemilu ini tak dimaksudkan untuk mengubah. Bagai sebuah pertandingan sepak bola (yang juga bukan untuk merombak dunia): kaus telah dipakai bertanding, lalu dicopot, dan para pemain/peserta bukan lagi pemain/peserta.

Kaus: pernyataan bahwa politik adalah sesuatu yang tak ada sangkut pautnya dengan perubahan, dan perubahan tak ada kaitannya dengan batin.

Rojali, tetangga saya, punya bapak yang berkeluh kesah. "Kau ikut kampanye Golkar, kau ikut kampanye PDI, kau ikut kampanye PPP," katanya memarahi anaknya. "Ke mana kamu berpihak? Tahukah kau bahwa kau, anggota 'massa yang mengambang', adalah sepotong gabus bekas sumbat botol kecap: tak punya bobot, dan sebab itu—dilepaskan dari sebuah botol kecap—kau tak punya harga lagi?"

Perlu diketahui, bapak si Rojali punya sebuah masa lalu: di tahun 1955 ia ketua cabang Partai Masyumi di Rangkasbitung. Menurut dia, di tahun 1955 pemilihan umum bukan sekadar kegiatan yang terjadi karena didorong-dorong lurah. Ketika itu par-

lemen benar-benar punya fungsi. Maka pemilihan para wakil rakyat erat berkait dengan harapan terjadinya tindakan-tindakan besar. Politik jadi soal yang serius, sangat serius, sehari-hari.

Rojali, tentu saja, tak paham. Ia pergi latihan orkes di rumah Pak Lurah dengan kaus PPP. Teman-temannya mengenakan kaus kuning bergambar beringin atau bertuliskan ”Hardrock Cafe”. Di waktu kampanye dulu kaus memang sehelai seragam, yang sanggup menggabungkan seseorang ke dalam satuan yang lebih besar dan lebih bermakna. Tapi malam itu, di depan saksofon, gitar, dan organ, kaus hanya mencerminkan kehendak untuk dianggap cuek dan tak mau masuk angin. Kaus: sebuah tanda bahwa ini aku, tubuhku, penampilanku, dengan atau tanpa kesepakatan orang lain.

Demikianlah kaus menampik jadi alat politik terus sampai rombeng. Politik (Rojali juga membaca Max Weber) bukanlah ”etika hati nurani”. Ia bukan kegiatan untuk mencapai tujuan yang absolut dan membuat manusia jadi orang suci. Etika adalah batas, bukan tujuan. Proses politik bukanlah mempersoalkan terus-menerus apa yang secara moral benar, melainkan, bertolak dari yang sebuah konflik, bagaimana kita bisa memecahkannya tanpa menimbulkan bahaya besar bagi siapa saja yang bersangkutan.

”Toh kita sudah satu ideologi,” kata Rojali kepada ayahnya, seperti menghafal. Ayahnya merasa ada hal-hal yang belum jelas, tapi ia diam dan di rumahnya ia dengarkan dari jauh anaknya meniup saksofon. Lagu: *And it’s all in the game*.

Game: permainan, atau pertandingan? Permainan-pertandingan?

Tempo, 20 Juni 1992

PASAR (1)

RASANYA, ”bangsa” menjadi sebuah kata yang kian membingungkan.

Suatu hari di bulan Maret 1992, saya berbelanja di Victoria Market, Melbourne, Australia. Di salah satu los pasar kuno itu, dua pria muda dari Kamboja berjualan arloji Swiss. Di seberangnya, seorang wanita Korea menggelar kaus Hugo Boss palsu dari Bangkok, jaket denim dari Bandung. Sebelah agak ke kanan, orang-orang Turki punya kios tekstil. Dua tiga kelompok lain menggunakan bahasa Spanyol, dan di sudut sana, sekelompok pedagang topi bulu untuk musim dingin, bercakap ribut dalam bahasa yang tak saya ketahui....

”Kami warga negara Australia sekarang,” kata wanita dari Bandung yang saya temui di dekat toko daging. Barangkali penjual arloji dari Khmer itu, pedagang sayur dari Saigon itu, penunggu toko burung yang datang dari Kiev, dan pelbagai jenis manusia di Victoria Market itu—saya tak tahu persis seberapa banyak variasinya—sudah, atau segera akan, mengatakan hal yang sama: ”Kami warga negara Australia.” Tapi apakah mereka *bangsa* Australia? Mungkin *bangsa* adalah satu hal, dan *warga negara* adalah hal lain. *Warga negara*: sesuatu yang ada hubungannya dengan administrasi, pencatatan dan dokumen perjalanan—tetapi belum tentu ada hubungannya dengan air mata yang merebak ketika melihat sebuah bendera berkibar dan sebuah tekad dibisikkan: ”Padamu negeri, jiwa raga kami.” Australia bukanlah Eropa Timur, di mana amarah dan *passi*, impian dan penghancuran, untuk sebuah wilayah dan sebuah ”kaum”, kini dianggap layak.

Namun, perlukah sebenarnya itu? Tidak cukupkah sejumlah manusia punya lingkaran persatuan yang sama, hanya karena punya paspor yang sama, mengakui undang-undang perpajakan

yang sama dan punya hak serta kewajiban yang sama—tanpa kesamaan etnis dan perasaan bergelora? Dengan kata lain, kurang-lebih seperti kalau mereka jadi anggota salah satu perhimpunan penyayang perkutut?

Pada suatu malam di bulan Mei saya mendengarkan seorang penyair dan seorang sejarawan Australia berbincang-bincang sambil makan malam. Sang penyair bercerita bahwa pernah ada usul untuk menggantikan bendera Australia yang sekarang (yang masih memakai bendera Inggris di sudut) dengan selembar plastik putih. Sang sejarawan berkata, ”Mungkin itu justru ide yang cocok: Australia bisa jadi negeri pertama di dunia yang memandang ide ’negara-bangsa’ tanpa hasrat untuk punya satu sentrum, satu logos, dan satu mitos.”

Mungkin ini sebuah gejala ”post-modernisme” dalam kebangsaan. Mungkin ini sesuatu yang bisa terjadi di negeri yang beruntung, yang orangnya bisa bergerak dengan mudah dari tempat ke tempat dengan pesawat jet, yang kesadaran dirinya tak merasa harus terancam oleh ”Orang Lain” dan yang seluruh cakrawalanya bergerak antara rumah, mobil, pakansi. dan hal-hal yang bisa diperjualbelikan.

Bila orang di Inggris. Prancis, Jerman, Italia, Benelux, dan seterusnya memutuskan untuk jadi ”bangsa Eropa” yang satu, mereka bukan untuk soal identitas yang menyangkut hidup dan mati. Mereka bukan makhluk abad ke-18. Mereka orang menjelang abad ke-21, yang melihat begitu banyak perang dan pembantaian dan memutuskan untuk menjadi sehimpun orang-orang yang mendaftarkan diri ke dalam organisasi yang bernama ”Eropa” terutama karena satu hal: mereka melihat banyak fasilitas dalam organisasi itu.

”Eropa” dengan demikian bukanlah suatu kesatuan magis yang, sebagaimana halnya pengertian ”bangsa” yang dulu, melebur kepentingan diri. ”Eropa” justru sehimpun kepentingan diri.

Australia mungkin demikian pula. Bahkan akan lebih mudah. Sebab ”bangsa” itu adalah bangsa yang terutama melihat ke depan, (apa yang tersedia untuk saya?) dan tak menengok ke masa lampau. Toh masa lampau itu tak bisa punya satu sentrum, satu logos. Sejarah seorang imigran dari Inggris yang telah hidup di Australia selama tujuh turunan akan berbeda dengan sejarah seorang imigran dari Vietnam yang tiba kemari setelah rezim Saigon kalah oleh rezim komunis.

Dalam parade para veteran di ”Hari Pahlawan” Australia, orang mengenang keikutsertaan tentara Australia di Galipoli ketika Inggris melawan Turki. Hari itu saya lihat sekelompok bekas tentara Republik Vietnam Selatan ikut berbaris: orang-orang yang tak pernah ikut berkelahi untuk Takhta Britania dan tak pernah bernyanyi *God Save The King*....

”*Walk proud*, *men! Walk proud!*”, seorang veteran Galipoli berseru memberi semangat bekas pasukan dari Saigon itu. Berbaris tegap untuk apa? Bangga untuk siapa? Satu-satunya yang mengikat para peserta parade ini adalah kesediaan berkorban. Tetapi pada sebuah bangsa yang terhimpun oleh kepentingan diri, ketika kemungkinan perang praktis makin jauh dari kesadaran, untuk apa dan guna apa ”berkorban” itu gerangan?

Tempo, 27 Juni 1992

BUKU

MELARANG buku bukanlah perbuatan kejam, melainkan menakjubkan. Tindakan ini—yang masih digemari di Indonesia—menakjubkan karena selalu percuma tetapi rupanya bisa memuaskan hati sebagian orang.

Percuma: dalam sejarah dunia, banyak sekali buku yang dilarang, dibakar, dan dipaksa untuk diubah, tetapi akhirnya orang membaca apa yang ingin mereka baca. Buku *The Satanic Verses* dilarang di mana-mana, tapi dengan demikian jadi termasyhur dan Salman Rushdie jadi tambah terkenal dan tambah honorarium. Sebelum itu, kita tahu novel *Dr Zhivago* karya Boris Pasternak dan sejumlah karya Solzhenitsyn, yang diberangus di seluruh dunia komunis tetapi akhirnya dikenal di seluruh dunia—nonkomunis maupun komunis. Lebih dekat kepada kita adalah buku-buku Pramoedya Ananta Toer yang dilarang sekali pukul itu di sini: kini Pramoedya adalah pengarang Indonesia yang paling dikenal di pelbagai negeri.

Bertolt Brecht pernah melukiskan ironi dalam pelarangan buku dalam sebuah sajak. Di tahun 1938, lima tahun setelah kaum Nazi di Jerman membakar sejumlah buku dalam sebuah upacara yang dihadiri sendiri oleh Menteri Penerangan (atau Propaganda) Goebbels, pengarang kiri Jerman itu menulis satu satire pendek:

Ketika Rezim memerintahkan agar buku-buku
yang merusak dibakar di depan umum, dan di semua sisi
lembu dikerahkan untuk mengangkut buku ke api unggun
berpedati-pedati,
seorang pengarang yang dibuang
melacak daftar buku yang dibakar, dan ia terkejut
bahwa bukunya telah dilewatkan. Ia pun loncat

ke mejanya dengan murka, dan menulis kepada yang berkuasa
Bakar saya!, begitu pekik suratnya,
bakarlah saya!
Tidakkah buku-buku saya
mengatakan kebenaran? Tapi tuan kini
memperlakukan saya seakan saya pembawa kebohongan
Ayo, bakarlah saya—begitulah kuperintahkan!

Sang pengarang dalam sajak itu rasanya bukan seorang penggemar penderitaan. Ia cuma tahu: seorang pengarang yang disensor dan karyanya dilarang oleh sebuah kekuatan yang besar sebenarnya seorang pengarang yang dihormati. Tidak berarti ia dengan sendirinya dianggap (atau memang) membawakan ”kebenaran”. Bukunya mungkin saja berisi kebenaran yang ditakuti oleh sebuah kekuasaan. Tetapi bisa jadi juga bukunya berisi sesuatu yang dianggap salah, berjusta, menyesatkan, cabul, tak bermoral, dan entah apa lagi. Hanya satu hal sang pengarang yang berbahaya itu tidak dianggap: ia *tidak* dianggap bodoh dan sepele.

Tapi ada hal lain. Setiap tindakan melarang buku adalah isyarat bahwa membaca diakui sebagai sebuah kegiatan yang tak bisa dikendalikan: sebuah proses di mana informasi, keindahan, humor, kepahitan, berahi, pikiran-pikiran cemerlang ataupun berbahaya, berlangsung di sebuah arena yang tak dapat sepenuhnya kita kuasai. Dalam keadaan itu para sensor mencoba mencegat apa yang akan masuk lewat gerbang.

Namun soalnya bukan saja pintu gerbang itu juga tak jelas batasnya. Proses membaca juga tak jelas kapan berakhirnya. Membaca bukan seperti makan: ada mulut, ada rendang Padang, ada pencernaan, ada pembuangan. Bacaan sebagai ”makanan otak” adalah kiasan yang menyesatkan. Membaca adalah berargu-

mentasi, menciptakan, membentuk, mengubah: semua itu pada saat yang sama juga proses menghidupkan apa yang dibaca. Para sensor akan mengatakan bahwa proses semacam itu tak terjadi dalam otak manusia kebanyakan—rakyat yang tolol itu—tetapi itulah salah sangka yang besar dari para sensor.

Sebab, mengakui membaca sebagai sebuah kegiatan (ataupun keisengan) yang berdaulat bukanlah pertama-tama mengakui kecerdasan seorang manusia, ataupun kebebasannya, melainkan mengakui betapa mustahilnya untuk meramal, bahwa seseorang akan serta-merta jadi A atau jadi B karena teks A ataupun teks B. Sensor mencoba mengklaim bahwa ia bisa membuat prediksi, tetapi betapa konyolnya klaim itu.

Ada sebuah cerita Yahudi. Rabi dari Zans berkisah tentang dirinya sendiri: "Di waktu muda, ketika saya cinta kepada Tuhan berapi-api, saya kira saya akan mengubah seluruh dunia berpaling kepada-Nya. Tapi segera saya ketahui bahwa sudah cukuplah mengubah orang yang hidup di kota saya. Saya pun berusaha lama sekali, tapi tak berhasil. Kemudian saya sadar bahwa program saya terlampau ambisius, dan saya memusatkan perhatian kepada orang-orang di rumah tangga saya. Tapi saya pun tak bisa mengubah mereka. Akhirnya terbit dalam pikiran saya: saya harus mengolah diri saya sendiri, sehingga saya dapat melayani Tuhan dengan benar. Tapi ini pun saya tak berhasil."

Apa toh sebenarnya yang bisa kita ketahui tentang kesadaran dan penyadaran manusia?

Tempo, 4 Juli 1992

BURR

WAKIL Presiden Amerika Serikat, Aaron Burr, membunuh Alexander Hamilton pada tanggal 11 Juli 1804. Di pagi hari yang sepi itu, keduanya berduel di tepi Sungai Hudson.

Konon hanya ada tiga orang lain yang menyaksikan.

Orang ramai baru mengetahui kejadian itu kemudian. Dan gempar: Hamilton, tokoh militer dan politik sejak kemerdekaan itu, meninggal, setelah 30 jam livernya dirobek peluru. Sebuah skandal, tentu: berduel adalah perbuatan melanggar hukum di New York. Dan seorang wakil presiden tak layak menempuh cara ilegal itu untuk menyelesaikan pertikaian....

Tapi jika benar apa yang ditulis para sejarawan kemudian tentang Burr, sebuah skandal sangat mungkin terjadi pada tokoh ini.

Burr lahir dalam keluarga terkemuka. Ayahnya rektor New Jersey (kemudian disebut Princeton) College. Tetapi kedua orang tuanya meninggal sebelum Aaron berumur dua tahun. Ia kemudian diasuh neneknya, namun ini juga tak lama. Nenek itu meninggal, dan pada umur tiga tahun, bersama kakaknya, Aaron jadi tanggungan seorang paman bujangan yang baru berumur 21 tapi sudah harus mengurus enam bocah yatim piatu karena wabah yang merundung keluarga Burr.

Si paman adalah seorang yang beragama secara keras dan gemar memukul secara keras. Aaron mulai mencoba melarikan diri. Pada umur empat tahun, ia minggat dari rumah, dan tak dapat ditemukan selama beberapa hari. Pada umur 10, ia mencoba melarikan diri ke laut. Ketika pamannya menemukannya di sebuah kapal, Aaron memanjat tiang agung dan mengancam tak akan turun bila ia tak dibebaskan dari hukuman.

Pada umur 13, ia masuk New Jersey College. Keinginannya

untuk masuk militer terlaksana, ketika ia bergabung dengan tentara revolusi. Kariernya di sini kemudian menonjol, tetapi berkat sebuah tindakan yang melawan perintah atasan: ketika pasukan Amerika terperangkap di wilayah New York oleh pasukan Inggris, Burr bersama anak buahnya selamat karena tak mematuhi keputusan Jenderal Knox agar tetap tinggal di tempat.

Washington, pemimpin seluruh tentara revolusi, kemudian mengambil perwira muda ini ke lingkungan dekatnya. Tapi suatu hari, ketika jenderal itu memasuki kamar kerjanya, ia mendapatkan Burr sedang membaca sebuah dokumen rahasia. Sang jenderal marah besar dan Burr minta untuk dipindahkan—dengan dendam di hati.

Sejak itu agaknya reputasinya berderet dengan kisah keculasan, khususnya dalam hal kekuasaan dan perempuan. Sahabat dan penulis biografinya yang pertama bahkan menulis: ”Ikatan suci persahabatan bahkan tanpa ragu-ragu diperkosanya bila itu menjadi halangan untuk pemenuhan gairahnya.”

Aaron Burr: adakah ia hasil tragis masa lampau yang tak dipilihnya ketika ia lahir ke dunia? Atau ia noda yang tak seharusnya ada, dalam lukisan cemerlang sejarah Amerika?

Empat tahun sebelum berduel, ia mengatakan, dalam bahasa Prancis, kepada Alexander Hamilton, ”Jenderal, semua hal moral bagi jiwa yang besar.” Ketika itu ia membujuk Hamilton, yang memimpin tentara, untuk mengkhianati konstitusi dan membantu mereka yang ingin memisahkan diri dari federasi Amerika Serikat.

Hamilton menolak (dari sini awal pertikaian, yang akhirnya berakhir dengan duel). Jenderal itu merasa ”terlampau terganggu dengan soal yang disebut moralitas” untuk bertindak sejauh itu. Dan jawaban Burr, ”Semua hal moral bagi jiwa yang besar.”

Jiwa yang besar: para penentu sejarah, mungkin Hamilton, dan tentu saja Burr sendiri. Tapi jika bagi para penentu sejarah

tak ada hal yang amoral, apa arti peradaban?

Di tahun 1974, Gore Vidal menulis *Burr*, sebuah novel yang mencoba menyampaikan versi Burr sendiri tentang sejarah hidupnya dalam politik Amerika. Dialognya dengan Hamilton berlangsung ketika mereka berjalan ke City Tavern dan berhenti sebentar di sebuah halaman gereja. Hamilton, dalam keadaan kecewa, toh masih yakin bahwa yang unik pada Amerika Serikat bukanlah sekadar letak geografisnya, melainkan dalam sifatnya yang ”moral”. Sebab itulah ”rahasia kebesaran”.

”Pernahkan semua jiwa yang besar bersifat moral?” tanya Burr.

”Tak bisa tidak!” jawab Hamilton.

Tapi dalam *Burr*, yang ”moral” dan yang ”besar” tak bisa dipertautkan. Ketika keduanya ingin dianggap kompatibel, hipokrisi tak terelakkan. Hamilton sendiri menggunakan dana negara untuk menolong pacar gelapnya. Jefferson, perumus deklarasi persamaan hak manusia yang jadi dasar konstitusi Amerika Serikat, menikmati perbudakan dan punya anak haram dari Sally Hemings, seorang budaknya. Maka Burr hanyalah sebuah penegasan: sebuah noda yang lain.

Tapi dengan sejumlah noda dan najis, toh peradaban berjalan terus, dan yang ”moral” dan ”tak moral” menjadi soal yang penting terus. Barangkali karena soalnya sederhana: ”jiwa yang besar” itu tak pernah ada.

Tempo, 11 Juli 1992

IMAGOLOGI

DI Jakarta ada sebuah patung: di atas platform yang setinggi kira-kira dua meter, sebuah sosok gempal tegak. Raut wajahnya tembem, kukuh, kejam, berwibawa. Orang mengatakan itulah paras Gajah Mada, perdana menteri Majapahit di abad ke-14 dan kita percaya. Pematungnya, Michael Wowor, juga mungkin percaya: sebuah *image*, sebuah citra, telah lama terbentuk tentang tokoh itu—tanpa orang peduli benarkah paras Gajah Mada macam itu.

Di Madrid juga ada sebuah lukisan karya Velazquez yang berumur kira-kira 360 tahun: sebuah sosok semampai berdiri di dekat meja. Raut wajahnya ramping. Di bawah pandang matanya yang halus cendekia, leher itu agak jenjang. Orang percaya itulah rupa Raja Filip IV dari Spanyol dalam umur 19 tahun. Tapi di tahun 1960 para peneliti menyorotkan Sinar X ke kanvas tua itu, dan tampak: wajah di permukaan itu adalah sebuah wajah versi baru.

Rupanya Velazquez, sang pelukis istana Spanyol, telah memermak paras Filip IV dengan mengubah karyanya sendiri yang lebih awal. Dalam karya awal itu (lewat Sinar X) tampak Filip IV yang lain: parasnya cembung menggembrot, pandang matanya tak halus, bibirnya lebih tebal, lehernya pandak, dan cara tegaknya ceroboh. Sejarawan pun menduga, begitulah Filip IV ”menurut kenyataannya”.

Tapi begitu pentingkah hal-hal ”menurut kenyataannya”? Toh hidup bergerak, meskipun (atau justru) hanya dengan sejumlah citra, yang kemudian menjadi kenyataan di atas kenyataan: Gajah Mada yang tembem, Filip IV yang semampai, pribumi yang katanya malas atau perlu dibantu, ajaran Konghucu yang katanya cocok untuk menjelaskan pertumbuhan ekonomi Asia Timur,

kapitalisme yang mencekik, komunisme yang membunuh.

Daftar ini bisa diperpanjang, dengan hal-hal yang bahkan sering muncul samar-samar di balik teori atau konsep para ”ahli” yang mengadakan ”penelitian”. Citra (berbeda dengan prasangka) adalah sesuatu yang seperti bayangan: ia seakan-akan menyugestikan dengan bagus sebuah kenyataan, dan ia begitu memikat. Di tahun 1990 Milan Kundera menulis sebuah novel yang brilian dan kocak yang dalam bahasa Ceko disebut *Nesmrtelnost* dan dalam bahasa Inggris disebut *Immortality*. Ia memperkenalkan sebuah istilah baru: ”imagologi”.

Kata ini merangkum banyak hal yang sebenarnya sama: kegiatan biro iklan, manajer kampanye politik, ahli desain yang menggubah corak mobil sampai peralatan gimnastik, penata rambut, dan tentu saja para bintang *showbiz* yang mengimlakan norma-norma keindahan fisik yang ”dipatuhi oleh semua cabang imagologi”. Suatu gerakan yang kuat menciptakan sistem tentang yang ”ideal” dan yang ”anti-ideal”. Cantik berarti wajah Indo ala Sophia Latjuba. Norak berarti memakai sarung. Intelektual berarti orang berkacamata yang mengkritik penguasa dan pernah digocoh polisi.

Saya pernah kenal seorang konsultan mode yang hidup dari memberikan saran kepada para desainer dan industri pakaian tentang corak pakaian untuk musim dan tahun tertentu. Berjuta-juta orang kemudian makmum, tanpa mempersoalkan kenapa warna blazer musim gugur 1992 harus agak kelabu sedang warna blazer musim gugur 1991 mengandung merah magenta. Inilah ”imagologi”: sebuah kekuatan besar telah bekerja dengan sebuah penyiasatan dan sebuah strategi.

Zaman memang berubah. Orang yang menyebarkan citra tembem Gajah Mada dan wajah ramping Filip IV melakukannya mula-mula sebagai hasil imajinasi sendiri. Toh mereka berhasil memoleskan kenyataan baru, seperti Velazquez menimpa wajah

rajanya yang ”asli” dengan wajah lain. Para ”imagolog” dewasa ini lebih efektif. ”Dalam beberapa dasawarsa terakhir,” tulis Milan Kundera, ”imagologi telah memperoleh suatu kemenangan historis atas ideologi.”

Semua ideologi kalah. Yang terakhir komunisme yang bilang bahwa kapitalisme akan runtuh tapi nyatanya tidak. ”Kenyataan lebih kuat ketimbang ideologi,” tulis Kundera pula, tapi—dan inilah yang menarik—”imagologi lebih kuat ketimbang kenyataan.”

Kundera tak teramat jauh menjelaskan statemen itu, tapi ini mungkin termasuk kemurungannya dalam ”pascaideologi”. Atau mungkin juga kehampaan (dan mungkin juga keceriaan) ”post-modernis”. Ideologi macet, kenyataan tampak kian majemuk. Tatkala imagologi dan media massa bisa saja menentukan mana pemikiran yang sedang *trendy*, ”kebenaran” pun, dalam bentuk sebuah konsep atau teori, akhirnya hanyalah hasil sementara dari sebuah proses persuasi dan retorika. Teori sering mengklaim kebenaran padahal itu hanya, seperti kata Jean Baudrillard, sebuah ”simulasi yang represif”. Singkatnya, apa ”yang nyata” menjadi semrawut, bahkan entah ada di mana.

”Post-modernisme” konon justru merayakan punahnya ilusi tentang kenyataan itu. Saya sendiri, dalam kebingungan, tetap cemas: ”kebenaran” mungkin musykil, tapi kita toh tahu bila ada distorsi dan dusta yang didorongkan dengan kefasihan dan kekuasaan. Kita umumnya tak bisa diam di bawah pengeras suara.

Tempo, 18 Juli 1992

PEDANG

SINGAPURA jatuh ke tangan pasukan Jepang, 1942. Seorang penyair dari Tokyo menulis sebuah sajak tentang kejadian itu:

Lidah api yang membakar
Menyisih-bersihkan kekejian
Yang lebih dari 120 tahun
Dan akan terus nyala, siang-malam

Sebuah sajak yang bersorak, yang di tahun 1942 tampak bagus buat Jepang tetapi kini tampak konyol di mana-mana, terutama karena jatuhnya Singapura seperti sebagian besar searah tindakan Jepang di Pasifik—kemudian terbukti kotor, mengerikan, dan sia-sia.

Apa yang sebenarnya terjadi?

Awal tahun 1940-an menyajikan pemandangan yang bercahaya-cahaya bagi rakyat Tenno Heika. Pearl Harbour dibom, tentara Amerika kalah, dan dalam waktu yang singkat, selama empat bulan pertama Perang Pasifik, sejak Desember 1941 sampai April 1942, suatu wilayah yang sangat luas dapat mereka rebut: Malaysia, Singapura, Burma, Sumatera, Jawa, serta 19 provinsi "Hindia Belanda" lain, Filipina, New Britain, dan pulau-pulau Solomon Utara....

Mungkin tak ada sebelumnya dalam sejarah sebuah pasukan dapat menghimpun sebegitu banyak kemenangan dalam waktu sependek itu dan dengan korban sekecil itu. Maka, penyair di atas tidak sendirian. Sejarah intelektual Jepang dalam periode itu, sebagaimana dipaparkan oleh Donald Keene dalam *Landscapes and Portraits*, menunjukkan sebaris panjang penulis yang bertempik-

sorak menyambut datangnya perang, memaki dengan bengis *Igirisu yakko* dan *Amerika yakko*, menepuk dada dengan genderang patriotisme yang bising, dan memasang sejumlah harapan—yang kemudian ternyata hanya ilusi dan kebohongan.

Kobayashi Shizuo, misalnya. Ahli teater *noh* yang terkemuka ini menulis lakon *Yamada Nagamasa*, tentang seorang petualang Jepang yang menjadi terkemuka di Thailand pada abad ke-17. Sang tokoh di bagian akhir cerita muncul sebagai hantu dalam pakaian perang dan ia berkata: ”Ketika perdamaian datang ke Jepang, aku tahu bakatku tak akan dapat kuperlihatkan. Aku memutuskan untuk pergi ke negeri lain dengan rencana besarku, menunjukkan kepada bangsa asing kedahsyatan orang Jepang. Maka kunaiki awan yang didorong angin dan menyeberangi negeri ini....” Di akhir lakon, datang berita bahwa tentara Dai Nippon telah merebut Rangoon. Nagamasa gembira. Ia pun bertekad menyumbangkan kekuatannya bagi perang suci membebaskan bangsa Asia. ”Kini cahaya dari Negeri Para Dewa, yang semakin cemerlang, akan bersinar ke segala penjuru...!”

Mari kita perhatikan ”ideologi” di balik lakon ini: perang itu adalah ”perang suci”, ”perang pembebasan Asia”, suatu perang pengorbanan untuk orang lain. Pelakunya: orang Jepang, yang memiliki apa yang disebut novelis besar Shiga Naoya waktu itu sebagai ”keunggulan spiritual dan teknis”. Sementara itu, yang harus dihancurkan ialah penjahat (*yakko*) non-Asia, yang oleh penyair Hino Ashihei digambarkan sebagai ”orang buas yang berbulu dan berhidung bengkok”.

Bahwa ”ideologi” itu adalah ”ideologi” kaum militer yang berkuasa, agaknya itu lumrah. Tetapi kenapa hampir semua penulis Jepang mengamininya, baik yang kiri apalagi yang kanan, baik yang penganut Tolstoi maupun yang anti-Barat sama sekali? Kenapa Jepang, di saat keranjingan itu, tak punya penentang dari dalam, sementara di Jerman di bawah Nazi ada orang macam

Bertolt Brecht dan Thomas Mann, cendekiawan yang memilih untuk menyingkir daripada ikut baris berbaris?

Memang setelah Jepang kalah dan kaum militer tak berkuasa lagi, ada yang menyesali tingkah laku kunyuk pra-1945 itu. Ada pula yang mengatakan bahwa mereka terpaksa: penguasa militer begitu keras dan Kempetai (dinas rahasia yang tukang siksa itu) selalu menghadang.

Tapi memang ketakutankah yang medorong dukungan yang gemuruh itu? Rasanya tidak.

Mungkin memang ada yang memikat pada ”ideologi” kaum militer Jepang, yang berdalih pada rasa unggul dan kesediaan berkorban itu. Mungkin bagi mereka yang hidup dengan legenda ala Musashi, ekspresi ”ideologi” itu dalam bentuk kekerasan bisa menyebabkannya semakin menarik: ”jalan pedang” (dengan darah dan kematian) adalah juga ”jalan rohani” (dengan keberanian dan pasrah diri). Apa yang sebenarnya brutal dikemas baik-baik dalam keindahan: indahnya baja yang mengkilat putih yang terkena cipratan merah setelah menebas leher....

Tapi ada yang absen di sana: sentuhan hidup sehari-hari, yang biasa saja, tak berteriak, remeh temeh, lembut, hal-hal yang umumnya berlangsung dalam kehidupan para perempuan—mereka yang tersingkir dari arena kejantanan hari itu.

Itulah justru yang diutarakan oleh Tanizaki Junichiro dalam novelnya *Sasameyuki* (yang dalam versi Inggris disebut *The Makioka Sisters*). Maka bukan kebetulan bila novel itu dicegah terbit penuh di tahun 1943. Seluruh Jepang mabuk dalam ethos yang membungkam perempuan—dan kemudian membungkam kemanusiaan itu sendiri.

Tempo, 25 Juli 1992

NAPOLEON

NAPOLEON lari dari pembuangannya di St Helena, dan kemudian mati di sebuah dusun. Tak ada perang, tak ada takhta yang direbut kembali. Ia mati sebagai seorang pedagang melon.

Sejarah memang tidak menulis demikian, tetapi Simon Leys telah menulis sebuah novel pendek (cuma 105 halaman), *La Mort de Napoleon*, dengan cerita semacam itu.

Mungkin Anda akan melihatnya sebagai sekadar *plesetan* gaya Prancis, yang ditulis oleh seorang sejarawan dan Sinologis yang termasyhur. Tetapi harian *Le Monde* menyebutnya sebagai sebuah "karya besar", dan majalah *Le Point* mengatakan bahwa "selama dua abad, belum pernah ada orang yang menulis sebuah dongeng filsafat dalam kaliber ini".

Saya tak tahu pasti kenapa cerita ini disebut sebagai "dongeng filsafat". Saya, yang membacanya dalam versi Inggris, lebih melihatnya sebagai sebuah parodi tentang identitas dan sindiran tentang keagungan. Buku ini dibuka dengan sebuah kutipan dari Paul Valery: "Betapa sayang melihat sebuah pikiran sebesar Napoleon diabdikan untuk hal-hal yang sepele seperti imperium, peristiwa historis, gelegar kanon, dan manusia; ia percaya kepada keagungan, kepada keabadian, kepada Kaisar..."

Alkisah: pada suatu hari, seseorang yang memakai nama "Eugene Lenormand" naik kapal Hermann-Augustus Stoeffer. Ia bekerja sebagai pembantu kabin yang tidak terampil dan suka melamun. Karena penampilannya yang agak mirip dengan sang Maharaja Prancis, oleh para kelasi ia dijuluki "Napoleon". Yang tak mereka sadari: si pembantu kabin sebenarnya memang Napoleon Bonaparte.

Ia melarikan diri dari St Helena, dengan sebuah rencana yang

disusun dengan cermat oleh para pendukungnya. Ia meninggalkan seorang Napoleon tiruan di pulau itu, dan di sebuah malam yang tanpa bulan, minggat. Akhirnya—sesuai dengan rencana—ia menyamar menjadi awak kapal Hermann-Augustus Stoeffer, menuju ke Bordeaux di Prancis. Dari sana ia akan menaklukkan kembali Paris, merebut takhta dan berkuasa lagi, menebus kekalahan dan kejatuhannya beberapa tahun yang silam.

Tapi mujur tak dapat diraih, malang tak dapat ditolak. Menjelang mendarat di Bordeaux, ada pesan dari pemilik kapal: kapal harus berlayar terus sampai Antwerpen, Belgia. Napoleon menyangka bahwa perubahan rencana itu juga sudah diantisipasi oleh para perencana komplotan.

Tapi ketika ia sampai ke Brussel, tak ada yang menjemputnya. Ia hanya mengalami kenyataan, bahwa keagungan yang ditayangkan oleh masa lampau dan masa depan, tiap kali menjelma menjadi sengketa identitas. Ia tetap ingin memperoleh kembali apa yang oleh Paul Valery disebut sebagai ”hal-hal yang sepele” itu: ia ingin kembali sebagai Napoleon. Tapi siapakah gerangan dia dan siapakah Napoleon?

Di kapal tempat ia bekerja sebagai pembantu kabin, ”Napoleon” baginya lain dengan ”Napoleon” bagi orang lain—meskipun memakai tanda yang sama, nama yang sama. Bagi orang lain, nama itu hanya julukan untuk si Eugene. Bahkan seorang pengagum Napoleon Bonaparte di kapal itu menjadi benci kepadanya: wajahnya yang dimakan usia itu tak cocok dengan wajah Napoleon yang selama ini dikenal.

Dengan kata lain: di sini berbenturanlah ”Napoleon hari ini” dengan ”Napoleon masa lampau” dan sekaligus ”Napoleon” bagi dirinya sendiri dan ”Napoleon” bagi orang lain. Akhirnya, soalnya menjadi tak jelas lagi.

Ia pun sampai di dusun Impasse-des-Chevalliers-du-Temple. Ia ke sana untuk menemui bekas tentaranya. Mereka masih setia,

tetapi mereka juga sudah kehilangan harap: mereka mendengar kabar bahwa Napoleon sudah mangkat, dan tentu tak menduga bahwa yang mangkat adalah Napoleon palsu di St Helena. Toh si Napoleon asli, dengan bakat kepemimpinan dan strateginya, berhasil membawa mereka menaklukkan Paris: bukan dalam sebuah serbuan militer, melainkan dalam perdagangan melon. Ia menjadi pedagang yang sukses, dan ketika ia mencoba bersikap sebagai Napoleon kembali, seorang anak buahnya menunjukkan: sejumlah orang gila toh juga begitu....

Siapakah Napoleon? Masalahnya adalah memilih identitas: tragedi Napoleon di sini ialah bahwa ia tetap diseret-seret oleh konsep Napoleon-sebagai-tokoh sejarah atau Napoleon-dalam-kekuasaan. Padahal, orang sebenamya lebih lapang, lebih luas, dan tak identik dengan keagungan dan kekuasaan, "hal-hal sepele" itu.

Tapi sedikit saja orang yang menyadari ini, terutama di zaman ini, ketika kekuasaan menjadi hal yang tidak "sepele" dan menjadi identitas sendiri. Di antara orang yang sedikit itu bagi saya adalah Dr Moh. Sadli, bekas menteri perdagangan Indonesia.

Saya pernah menemuinya bersama istrinya, Prof Saparinah Sadli, dalam sebuah penerbangan bersama untuk seminar ke Beijing. Mereka tak menuntut perlakuan istimewa. Mereka naik kelas ekonomi, sementara seorang bekas menteri lain naik kelas satu. Saya tanyakan apakah Pak Sadli tak merasa kehilangan dengan hal-hal yang dinikmati para pejabat sekarang. Jawaban Ibu Sap: "*Oh, they don't know what they miss*."

Tempo, 8 Agustus 1992

JALAN

PAGI itu saya bersepeda di sekitar Weesp, tak jauh dari Amsterdam. Bersama saya adalah *Oom A.*, yang telah tinggal di sini bertahun-tahun dan selalu menyukai udara Mei, seraya mengenang Tanah Pasundan di dalam hati. Kami melintasi rumah-rumah tani Belanda yang tua dan necis, Sungai Vecht yang ditempeli kebun dan perahu, hutan yang terawat dengan deretan pinus yang membentang.

Tiba-tiba ban sepeda yang saya pakai kempis. Bocor, rupanya. Di sekitar tak ada rumah, tak ada orang lain. Maka, sebuah keputusan diambil: sepeda itu harus dituntun sambil kami bergantian memboncengkan.

Oom A. sudah berumur 70 tahun. Tenaganya masih kuat, tapi jantungnya pernah dioperasi. Maka, tiap beberapa kilometer, proses bonceng-memboncengkan itu harus diselingi *pause*. Di sebuah tikungan, kami turun dari sepeda untuk mengunyah permen. Lalu peristiwa itu pun terjadi.

Dari sebelah kiri, dari balik belokan, seorang anak belasan tahun muncul deras di atas sebuah *bromfiets*. Ia dengan sigap menghindari menabrak kami, tapi apa lacur: dari jurusan yang berlawanan, seorang pemuda bersepeda balap meluncur. Tabrakan terjadi. Kedua orang itu terpelanting.

Setelah kami reda dari kaget, dan menolong, tampaklah: kereta angin sang pemuda praktis hancur. Pelipisnya luka. Untung ia, bekas pemain polo air tim nasional Belanda, masih bisa tegak. Si penabrak lebih beruntung, meskipun kaca matanya remuk.

Di jalanan sepi itu, hanya ada kami berempat. Tak ada polisi. Tapi jelas: harus ada seseorang yang harus membayar kerugian si pemain polo air. Toh tidak ada pertengkaran mulut. Si pemain polo, yang melihat si belasan tahun mengerang, menawarkan se-

batang rokok. Si belasan tahun, yang sedang kaget dan takut telat ke tempat pertandingan bola, menerimanya. Perkara kemudian beres setelah *Oom A*. mengusulkan perdamaian: sepeda si pemain polo akan diperbaiki dengan uang asuransi *Oom A*., yang merasa ikut bersalah karena tadi berhenti di tikungan, hingga tabrakan itu terjadi....

Apakah peradaban, sebenarnya? Dusun petani yang necis, mungkin. Sungai yang telah dijinakkan, barangkali. Hutan yang dipiara untuk memperoleh kembali alam, keutuhan, dan kesunyian? Waktu senggang yang cukup untuk berolah tubuh dan menikmati keindahan dengan *gezellig*?

Tidak, barangkali. Bukan. Peradaban, pagi itu terasa bagi saya, bukanlah cuma sebuah ketenteraman ala Belanda. Peradaban, pagi itu bagi saya, ialah sesuatu yang lain: kemampuan untuk menyelesaikan konflik dengan adab. Reaksi pertama setelah sebuah tabrakan bukanlah memaki atau mengancam atau mengirimkan tinju atau peluru kepada pihak yang kita anggap bersalah. Peradaban ialah menawarkan sebatang rokok kepada seseorang yang, dalam sebuah sengketa, berada di pihak ”sana”.

Datang dari Indonesia, datang dari sebuah negeri yang selalu punya matahari, buah dan kembang dan keriangan-keriangan yang menakjubkan, saya tiba-tiba merasa kekurangan. Masyarakat saya sebenarnya penuh dengan orang ramah dan sopan, tetapi saya, sejenak termangu di tepi jalan dekat Weesp itu, tiba-tiba sadar: peradaban tampak berhenti di sebuah titik di Indonesia—di jalan-jalan raya.

Jalan-jalan raya Indonesia adalah sebuah peperangan yang terus-menerus. Peradaban berhenti sebelum garis zebra dan lampu lalu lintas.

Bus-bus antarkota yang besar, seperti gergasi yang dikejar hantu, menyisihkan kendaraan lain dari jalur mereka. Sedan-sedan yang merasa nyaman di dalam, dengan kaca gelap, merasa

tak harus peduli untuk memberi kesempatan bagi orang lain di atas aspal. Mikrolet, helicak, jip, truk gandeng, prahoto barang, semuanya berada dalam keadaan siaga secara konstan. Semua tahu: betapa banyak orang tewas di sini. Betapa banyak orang berkelahi. Betapa sering orang frustrasi karena perkara tak selesai, mual karena harus mempermainkan keadilan.

Ada yang berkata, sebabnya adalah ketiadaan disiplin. Tapi masyarakat yang beradab bukanlah sebuah tangsi militer. Disiplin sebuah peradaban bukanlah disiplin dengan ketakutan, melainkan dengan kebebasan.

Maka, mungkin keterangannya bukan terletak dalam disiplin, tapi dalam keyakinan: bahwa tanpa tinju dan peluru—tanpa kekuatan kasar—orang toh bisa mencapai apa yang diinginkannya. Ada rasa terjamin bahwa setiap orang, setiap warga, punya hak untuk mendapat apa yang bisa didapat, di antaranya rasa nyaman. Ada keyakinan bahwa soalnya hanya soal giliran, seperti orang antre di depan loket bioskop.

Juga ada rasa terjamin bahwa hukum—mekanisme untuk menyelesaikan konflik—dan institusi yang menopang hukum itu, adalah sebuah wadah yang melindungi, bukan mengancam.

Tidakkah persepsi ”terancam” dan bukannya ”terlindungi” itu, yang bertahun-tahun mengendap dalam kepala kita, yang menyebabkan hukum diabaikan? Seorang teman mengiyakan: memang begitu—dan itu pula sebabnya sebuah undang-undang lalu lintas, yang mencoba membuat jaian raya menjadi lebih beradab, kini ditanggapi dengan rasa takut, cemas.

Tempo, 15 Agustus 1992

PRIAYI

SEBUAH album adalah sebuah asumsi yang tersusun di sebuah buku. Kertasnya awet. Umumnya berwarna hitam: suatu teknik untuk membuat gambar tua yang ditempel tetap terang dan halaman itu tak cepat kotor.

Album adalah sebuah asumsi bahwa suatu momen akan bersambung ke momen lain, suatu babak ke babak lain, bahwa hidup kita—dan kemampuan kita untuk menikmatinya—bisa bertahan dalam waktu. Dengan cara yang bersahaja.

Di sana ada percikan kenangan, yang agak cerai-berai, tapi dalam arti tertentu tetap bersambungan. Yang terpenting di sini bukanlah nostalgia. Yang terpenting ialah sebuah sikap, yang secara sadar atau tak sadar meletakkan semua trauma, tragedi dan peristiwa-peristiwa hidup yang ganas di dalam tanda kurung. Bahkan ketika kita melihat kembali potret pemandian jenazah, atau pemakaman, atau potret seorang pejuang dalam penjara atau buangan, kepahitan itu seperti sedang berada di sebuah laci lain.

Album dengan demikian juga berbeda dengan sebuah pameran foto sejarah atau sebuah film dokumenter. Membalik-balik sebuah album kita tak akan merasakan adanya suatu kesatuan yang utuh, yang dibentuk oleh sebuah rencana, sebuah tesis ataupun sebuah emosi yang kuat.

Maka sebuah album—itulah novel Umar Kayam *Para Priyayi*, yang banyak dibicarakan itu. Setidaknya ia telah menggunakan teknik album, secara sadar atau tidak, dengan berhasil. Sejak dari kulit muka buku ini, yang dipilih oleh pengarangnya sendiri, sampai dengan komposisi novelnya, semua mengisyaratkan dipakainya sebuah medium yang menggarisbawahi asumsi (atau lebih tepat ilusi) tentang keawetan.

Saya kira begitulah seharusnya memang. Album (apalagi al-

bum keluarga) adalah barang yang cocok untuk sebuah kelas sosial yang menyukai hidup yang terentang tenang dan *anteng*. Dan hanya kelas sosial yang cukup punya sarana dan ethos kontinuitas—seperti para priayi itu—yang mampu mengadakan dan merawatnya. Petani dan buruh terlalu miskin. Hidup mereka terlalu tak menentu. Para saudagar memperlakukan waktu sebagai mobil pengangkut barang dagangan: mereka tak tertarik untuk mengkonservasikan; mereka lebih tertarik untuk mempergunakan.

Demikianlah bagaikan sebuah album, novel ini menampilkan sejumlah tokoh. Tiap tokoh punya halamannya sendiri. Potret yang muncul—seperti foto-foto dalam umumnya album keluarga—adalah sebuah catatan ”pribadi” yang juga ”publik”. Pribadi: apa yang tampil mungkin tak teramat penting untuk mengubah hidup orang ramai. Publik: setiap foto adalah sebuah pose. Kalau tidak, foto itu sebuah kejadian sebagaimana yang bisa dilihat oleh orang lain.

Tapi tentu saja di sebuah album kita tak akan menemukan karya-karya fotografis ala Henri Cartier-Bresson. Begitu juga novel *Para Priyayi*: di balik cara bertuturnya yang hidup, dengan latar yang memikat, ia menampilkan ”kewaguan teknis” di sana sini, juga pengulangan sintaksis. Persis foto-foto yang kita temukan pada sebuah album. Tanpa tesis yang terang. Tanpa emosi yang seperti langit senja yang memberikan suatu ”suasana”. Juga tanpa emosi seperti mesin uap, yang menggebu dan menggerakkan.

Tetapi bisakah dikatakan bahwa novel ini, dengan ritmenya yang pelan, adalah sebuah penggarisbawahan nilai hidup yang tak beriak? Tidak. Seorang pembaca yang kenal masyarakat Jawa akan sadar: seakan-akan tanpa niat, novel ini justru ”membongkar” mitos yang menjerat masyarakat Jawa selama ini.

Novel ini menunjukkan bahwa kelas yang disebut *ndoro* itu, pada dasarnya punya sesuatu yang sama seperti orang dusun—

atau siapa pun yang hidup di Jawa yang dirundung kekacauan sejak abad ke-17 ini: semuanya punya rasa cemas untuk mengambil risiko, ekspresi dari ”*the moral economy of the peasant*”. Itulah sebabnya Sastrodarsono tak bisa memahami orang berani dan penuh avontur macam Martoatmodjo. Ia justru menemukan tokoh idealnya dalam diri Romo Seten Kedungsimo, yang tak mau ”mencemarkan namanya sebagai pemberontak dan mengorbankan nasib istri dan anak-anaknya”.

Tak aneh. Para priayi, kecil atau besar, punya genesis yang sama dari orang ”kebanyakan”. Seperti raja-raja Mataram berasal dari Ki Ageng Pemanahan yang ”udik”, dinasti para ”priayi” novel ini—dimulai dengan guru bantu Sastrodarsono—berasal dari Petani Atmokasan dari desa Kedungsimo.

Maka *Para Priyayi* dibuka dan ditutup dengan tokoh Lantip, yang ibunya dulu berjualan tempe itu: dari wong cilik kembali kepada *wong cilik*. Album pun ditutup. Ternyata di halaman-halaman yang menyimpan kenangan yang umumnya datar dan biasa-biasa saja itu ada sebuah cerita besar, meskipun tak mengejutkan: tidakkah ini kisah sebuah masyarakat yang terus-menerus berpose, mengharapkan kelanggengan, tapi seharusnya bersyukur dengan perubahan?

Tempo, 29 Agustus 1992

PUNCAK

SAYA ingin mengucapkan selamat berpisah kepada gerakan yang kocak ini," katanya. Dengan kemeja merah, yang sebagian tertutup jubah berwarna keemasan, Muammar Qadhafi berdiri di mimbar. Wajahnya gilang-gemilang.

Di hadapannya duduk para pemimpin dari pelbagai negeri yang tergabung dalam gerakan "nonblok". Mungkin sebagian mereka setengah mengantuk, jemu, atau kesal. Sebagian mungkin tersenyum kecil, geli, atau kagum. Atau cuma sibuk memikirkan apa yang akan mereka sendiri pidatokan nanti, setelah Qadhafi.

"Selamat tinggal pada kepalsuan yang begitu parah!" kata Qadhafi lagi. Lalu ia berdiam diri sejenak, memberi kesempatan kepada empat wanita Libya yang duduk di pinggir ruangan sidang untuk meneriakkan, "Jamahirya!" dan "Ganyang Amerika!"

Itu terjadi di bulan September 1986 di Harare, Zimbabwe. Itu tak akan terjadi di bulan September 1992 di Jakarta, Indonesia. Qadhafi yang memakai baju merah, aktor pentas politik yang terhebat dewasa ini, tak akan datang. Saya tak tahu sudahkah konferensi para pemimpin negeri berubah sifatnya, dari sebuah teater menjadi sesuatu yang lain.

Begitu Qadhafi selesai pidato dan turun mimbar, kepala pemerintahan Zimbabwe, Robert Mugabe, yang memimpin sidang, berkata: "*After we had our fun, let's go back to business*." Bisakah kini juga kita mengatakan bahwa yang merupakan *fun*—atraksi yang lucu, adegan yang menarik, pribadi-pribadi yang warna-warni—telah habis, dan kini tinggal soal *business*, yang berarti urusan yang rinci dan kering, bukan cuma sebuah pentas?

Mungkin tak bisa sepenuhnya. Dan tak harus demikian. *Business* sebuah konferensi puncak meniscayakan unsur panggung.

Di abad ke-15 Eropa, pertemuan antara dua raja biasanya dilangsungkan di atas sebuah jembatan. Keduanya berdialog lewat sebuah penyekat kayu jati yang tebal. Konon karena orang khawatir: jangan-jangan para baginda itu tiba-tiba memutuskan untuk saling menculik. Tapi ini juga sebuah tanda tentang mustahilnya sikap saling mempercayai antara dua kekuasaan. Sebab pada tingkat itu, percakapan selalu bisa mengandung siasat, yang satu untuk mengecoh yang lain.

Maka yang perlu bukanlah ketulusan hati. Yang perlu ialah kehadiran, penampilan, dengan sederet kata-kata. Orang Indonesia menyebutnya ”sandiwara”, tetapi kata ”teater” lebih tepat. Tidak sebagaimana ”sandiwara”, kata ”teater” kurang mengandung konotasi mencemooh. Dan teater itu perlu. Dan teater memerlukan perlengkapan panggung: jembatan dan penyekat kayu itu, bendera, karpet merah, mobil mentereng, gedung megah.

Di tahun 1985, Presiden Reagan bertemu dengan Presiden Gorbachev di sebuah kamar tertutup, di depan api pendiangan, di Chateau Fleur d'Eau, milik keluarga Aga Khan di Jenewa. Tak ada menteri, tak ada pejabat lain, tak ada wartawan. Tetapi keberduaan itu juga sebuah teater, dan api pendiangan itu juga sebagian dari dekor: untuk mengesankan suasana intim, saling berbagi rasa hangat di hari yang dingin. Seorang juru potret diperbolehkan menyiarkan kejadian ”menyendiri” itu ke seluruh dunia.

Foto, televisi, radio, pers, poster. Semua perlu. Apalagi ini memang zaman kemenangan ”imagologi”, seperti yang dikatakan Milan Kundera: zaman ketika ideologi telah kalah oleh realitas dan realitas kalah oleh citra. Apa yang disorotkan ke khalayak ramai oleh para juru kamera, petugas humas, ahli iklan, para pendesain busana dan tata rias, orang media massa, menjadi bukan main penting dalam masyarakat ramai, di dalam batas nasional ataupun di luarnya.

Qadhafi (pada saat ia kesal) mengecam gerakan nonblok seba-

gai gerakan yang ”kocak” dan penuh ”kepalsuan”. Tapi dengan cara tampilnya ia toh membuktikan bahwa ia sendiri tahu apa perlunya anasir ”kocak” dan ”palsu” di sana-sini. Ada seorang duta besar negara Asia yang menyaksikan adegan Qadhafi di sidang di Harare itu dan membisikkan kepada saya bahwa ia lihat bahwa sang orator dari Libya memakai lipstik.

Kita tidak usah tertawa. Apalagi ”imagologi” tak hanya berperan di konferensi puncak. Di PBB, di Dewan Keamanan, para utusan Amerika Serikat, Inggris, Prancis, Rusia, dan Cina juga ”mengecat” diri mereka dengan cara yang lain. Mereka mencoba *mejeng* sebagai kekuatan utama yang sah dari dunia hari ini, sementara mereka adalah makhluk tua dari masa setelah Perang Dunia II. Amerika dan Rusia masih menampilkan diri sebagai superkuat, sementara kita tahu apa yang terjadi.

Rusia rudin. Dan Amerika? Ekonominya tumbuh dengan 0,6% per tahun sementara penduduknya naik satu persen, dan tenaganya melemah dengan jelas, dan Prof David P. Calleo menulis dalam *Beyond American Hegemony*: ”Kegagalan dan kemerosotan di dalam negeri akan harus diselubungi dengan pernyataan yang makin lama makin menggebu tentang kekuatan militer dan ekonomi di luar negeri.”

Teater, sekali lagi teater.

Tempo, 5 September 1992

BIBIR MER

ADA satu pertanyaan (yang mungkin pernah Anda dengar) tentang dunia dan kemiskinan: ”Seandainya di tahun 2000 nanti negeri-negeri yang ekonominya maju tiba-tiba tenggelam, akan jadi lebih baik atau lebih burukkah keadaan negeri miskin?”

”Akan lebih baik,” jawab sebagian ahli.

”Lebih buruk,” jawab sebagian ahli yang lain.

Yang bilang bahwa Dunia Ketiga ”akan lebih baik” tanpa negeri-negeri kaya, untuk mudahnya disebut saja Bibir Mer. Yang menyahut ”akan lebih buruk” disebut saja Bibir Bir.

Di tahun 1960-1970-an, suara Bibir Mer cukup terdengar keras. Ini tak selalu ada hubungannya dengan gerakan kaum komunis. Ini lebih berupa cerminan dari suatu frustrasi berkecamuk di mana-mana, melihat megap-megapnya proses pembangunan ekonomi di Dunia Ketiga. Ini juga ekspresi dari rasa jengkel yang menyebar.

Tidak mengherankan. Orang pernah pertengahan 1960-an, disertai imbauan agar negeri-negeri kaya menyumbang sedikitnya satu persen dari produk bruto nasional mereka untuk membantu ekonomi negeri-negeri yang tak berpunya. Tetapi apa hasilnya? Banyak yang berpidato (termasuk John F. Kennedy), tetapi tak banyak yang mau membayar penuh (termasuk Amerika Serikat).

Dalam masa yang sama pula ekonom terkemuka asal Argentina, Raul Prebisch, aktif sebagai penganjur alternatif lain. Dalam analisisnya, ia mengemukakan bahwa untuk kemajuan ekonomi bukan bantuan dari negeri kaya yang perlu. Yang perlu adalah perbaikan syarat-syarat perdagangan, yang selama ini hanya menguntungkan ”pusat” (negeri-negeri kaya) dan merugikan

”periferi” (negeri-negeri miskin). Ketika di tahun 1964-1969 Prebisch menjadi Sekretaris Jenderal UNCTAD, konferensi PBB untuk Perdagangan dan Pembangunan, itulah yang dikumandangkannya.

Tetapi apa hasilnya? Harga hasil bumi—ekspor utama negeri-negeri miskin—tetap dengan mudah terguncang turun. Di tahun 1970-an ada usaha memobilisasi sebuah Dana Bersama, untuk memberi bantal bagi negeri-negeri miskin jika guncangan harga komoditi terjadi. Tapi sampai hari ini gagasan bagus itu, seperti banyak gagasan bagus lainnya, tidak jelas di mana buahnya. Negeri-negeri kaya tak tertarik. Atau cuma pura-pura tertarik.

Bibir Mer muncul dari kenyataan yang masam ini. Negeri kaya, kata Andre Gunder Frank, ”mengeterbelakangkan” negeri miskin. Kerja sama antara masyarakat-masyarakat yang berpenghasilan tinggi dan yang melarat mempersulit usaha di ”periferi” buat memilih gaya pembangunannya sendiri. Bantuan asing, menurut Bibir Mer yang lebih radikal, hanya bagian dari sistem pengisapan secara internasional. Bantuan hanya memperpanjang umur rezim-rezim yang ”reaksioner”. Maka, yang harus dilakukan ialah ”*delinking*” atau ”*decoupling*”. Dengan kata lain: bebaskan diri dari sistem pertalian ekonomi internasional yang ada. Lepaskan diri dari ketergantungan, dari *dependencia*. Tutup pintu rapat-rapat. Lihat betapa hebatnya Korea Utara, Kuba, Cina, Uni Soviet....

Tiba-tiba tahun 1980-an berakhir. Uni Soviet hilang, berubah menjadi banyak negeri yang semuanya ingin ikut mencicipi kue ekonomi Eropa. Sementara itu, Cina sendiri (tetap Marxis-Leninis, mereka bilang) menampik untuk terus ”*delinking*”. Hanya Korea Utara dan Kuba yang tinggal. Mungkin mereka bisa bertahan, mungkin tinggal menunggu waktu, tetapi yang jelas, Bibir Mer mulai hilang suaranya. Kini Bibir Bir bertepuk tangan.

Bibir Bir, kita ingat, menganggap bahwa Dunia Ketiga akan

menjadi lebih buruk seandainya di seberangnya tak ada negeri kapitalis. Mereka menunjukkan fenomena ”macan masuk” yang terjadi di Asia Timur. Korea Selatan, Taiwan, Hong Kong, Singapura (dan kemudian Malaysia, Thailand, dan Indonesia) membuktikan bahwa dengan masuk dan mengintegrasikan diri ke dalam sistem perdagangan, bantuan, investasi, dan uang internasional, sejumlah negeri maju dengan pesat. Pesimisme tiga dasawarsa sebelumnya sedang dibantah. Ketika kemudian RRC ikut jalan ini, dan bisa mencapai pertumbuhan ekonomi di atas 10%, Bibir Bir kian keras bersorak-sorai.

Jadi, perlukah negeri-negeri kaya bagi negeri-negeri miskin? Mungkin itu pertanyaan sebelum ”macan masuk”. Pertanyaan yang akan segera datang kiranya lain: ”Seandainya di tahun 2030 negeri-negeri kaya yang disebut sebagai ’kapitalis-demokratis’ tenggelam, akan lebih buruk atau akan lebih baikkah keadaan hak asasi manusia dan proses demokratisasi di Dunia Ketiga?”

Kita belum tahu bagaimana jawaban Bibir Mer dan Bibir Bir. Kini banyak orang memang sedang bingung.

Tempo, 12 September 1992

AKU

SEBUAH kata yang unik dalam bahasa kita adalah *aku*. Berbeda dengan kata *saya*, kata ini tampaknya selalu punya konotasi yang dekat artinya dengan "keangkuhan", bahkan egosentrisme.

Orang kini berbicara secara negatif misalnya tentang "keakuan", tentang sikap "mengaku-aku"—dan bukan tentang "kesayaan" atau "mensaya-saya".

Kita ingat Chairil Anwar di tahun 1940-an menggunakannya secara istimewa dalam puisinya. Setiap anak sekolah Indonesia pasti hafal akan baris-baris sajak penyair terkemuka itu, yang juga berjudul *Aku*—sebuah judul yang tak ada bandingannya dalam sejarah puisi Indonesia modern: "*Aku ini binatang jalang, dari kumpulannya terbuang....*"

Antara lain dari penggunaan seperti itu, kata *aku* terkadang bersifat tidak formal, terkadang juga bersifat mendamik dada: keduanya menunjukkan adanya hubungan yang tidak prediktabel, dan bisa berkembang ke segala arah pertalian, antara si pembicara dan orang yang diajak berbicara. Dibandingkan dengan itu, kata *saya* ibarat sebuah jalan lurus yang aman.

Dari mana semua itu terjadi? Ada seorang ahli sejarah yang mengatakan, bahwa begitu seorang Asia Tenggara membuka mulutnya, ia meletakkan dirinya dalam hubungan yang vertikal. Seorang pengguna bahasa Melayu—asal mula bahasa Indonesia—akan harus memilih kata *aku* atau *saya* atau *patik* dan *hamba* ketika ia menyebut dirinya, dan *kau*, *tuan*, *anda*, atau bahkan *bapak/ibu* untuk menyebut orang yang diajak bicara. Ada juga kata *ia* dan ada kata *beliau*.

Tetapi zaman berubah, atau sedang dibayangkan berubah. Di waktu orang lazimnya menggunakan kata "saya" atau "ham-

ba"—atau *abdi*, atau *kawula* (disingkat *kulo*) atau *dalem*—seorang Chairil Anwar menggunakan kata *aku*. Sebab itu ia seperti menyentak. Ada di dalamnya sikap menyamaratakan ketika ia menggunakan kata itu. Ada semacam penjungkirbalikkan, bahkan mungkin juga sebuah penghancuran, terhadap hubungan vertikal yang umumnya diakui.

Yang menarik ialah ternyata kemudian—setelah suasana tahun 1940-an yang penuh harapan kemerdekaan dan demokratisasi itu berlalu—*aku* ala Chairil Anwar secara berangsur-angsur dilihat bukan sebagai penghancuran sebuah hubungan yang tidak enak. *Aku* itu bahkan dianggap justru ekspresi suatu sikap yang tidak enak. *Aku* itu kemudian dianggap ego yang membubung, individualisme yang menyengat ke kiri ke kanan. Aku menimbulkan kerisauan. *Aku* adalah sesuatu yang terkutuk. Yang aman bukan cuma *saya*, melainkan *kami*, dan akhirnya bukan cuma *kami*, melainkan *kita*.

Di dalam banyak hal, di sana tercermin kecemasan kita terhadap individu. Apa makna individu bagi masyarakat kita sebenarnya? Dalam bahasa kita ia sering diterjemahkan sebagai *orang seorang*, dan dalam kesadaran kita ia tampak sebagai sebuah kelainan dari suatu kebersamaan. Kadang-kadang, karena bingung apakah si individu itu dari kelompok atau seorang aktor tersendiri, kita malah menyebutnya sebagai *oknum* — terutama bila ia dianggap memalukan kelompok. Misalnya, *oknum ABRI*.

Maka bukan kebetulan jika Chairil Anwar, dalam sajak *Aku* yang terkenal itu, menyebut kata "jalang" senapas dengan kalimat "dari kumpulannya terbuang". Kata "jalang" toh biasa dikenakan juga oleh masyarakat kita dalam mengutuk para pelacur sebagai "perempuan jalang".

Chairil Anwar tahu bahwa pembangkangannya terhadap hubungan dengan kelompok, dan juga terhadap kaitan-kaitan vertikal di dalam kelompok itu, mengandung risiko besar. Yang ba-

rangkali tidak ia sadari ialah bahwa ia benar-benar sendirian, heroik, tetapi juga tragis.

Sebab kemudian terbukti, sampai sekarang, hampir 50 tahun setelah ia menuliskan sajak itu, tetap sulit saja orang menirukan dia untuk berkata *aku* dengan hentakannya. Individu tetap dianggap sebagai pengganggu. Ketika di tahun 1945 Bung Karno menolak gagasan untuk mencantumkan hak-hak asasi manusia di dalam konstitusi, itu juga karena anggapannya bahwa *individu*, sang *aku*, adalah pangkal dari kekacauan dan disharmoni sosial. Dan kini pun, di masa ketika kita sering melihat orang seorang digebuki massa, disiksa penguasa dan difitnah khalayak, kita juga masih takut dengan *aku*. Kita lebih aman dengan *kita*. Kita belum melihat si individu sebagai sesuatu yang berani, punya kebutuhan dan hak untuk mencuat, tetapi pada saat yang sama juga sunyi dan senantiasa terancam.

Tempo, 19 September 1992

PENTAS

GEDUNG teater untuk opera dan balet di Novosibirsk, Siberia Barat, berbicara banyak tentang sebuah masa yang stabil, perkasa, tetapi senyap. Dibangun di masa ketika Josef Stalin masih baru berkuasa, konstruksi itu—lebih besar ketimbang teater Bolshoi di Moskow—merupakan pertanda sebuah tekad: sosialisme dapat menghasilkan karya besar.

Dan ”besar” umumnya berarti monumental. Ada semacam museum yang terletak di sisi kanan teater itu, yang menyimpan pelbagai momento, foto-foto lama, dan pelbagai catatan tentang sosok dan kehidupan teater ini. Di sana terlihat bahwa nun jauh di Siberia, para seniman musik dan balet pernah mempertunjukkan *Madame Butterfly* dengan pentas megah yang lebih realistis ketimbang teater Jepang *kabuki*. Sebuah foto mengabadikan satu adegan dan opera *Boris Godunov*: tampak barisan kuda dan ratusan pemain di atas prosenium.

Tentu harus dicatat: karya dari abad-abad yang silam umumnya adalah karya yang tak menggugat, apalagi menggugat kenyataan hari ini. Ada sesuatu yang senyap, memang, di sana. Senyap yang berarti aman.

Tetapi skala besar memerlukan ongkos yang besar pula. Ketika sosialisme yang dipraktekkan di sini ternyata bangkrut, baik dalam hal semangat maupun dalam hal penghasilan, apa yang terasa senyap di gedung opera dan balet di Novosibirsk menandai sesuatu yang berbeda. Senyap berarti cemas.

Memang, setidaknya seperti yang saya saksikan di bulan November 1991 orang masih datang berbondong-bondong ke pertunjukan balet. Karcis untuk menonton *The Nutcrackers*, misalnya, (yang mutunya tak kalah dari apa yang ditonton orang di Lincoln Center, New York), itu masih belum mengganggu kocek:

masih tujuh rubel, yang dengan kurs waktu itu tidak akan lebih dari sepertiga puluh harga karcis di New York. Di saat jeda, orang berkerumun ke bar di sayap kiri panggung, bukan untuk menyeruput anggur di gelas dan mencicipi biskuit kering berlapis kaviar, melainkan untuk menikmati limun dalam botol penyok dan, antara lain, kacang mentah dalam kantong plastik. ”Kami memang dalam kesulitan sekarang,” kata direktur pengelola gedung teater di kantornya yang besar, tetapi secara mengantuk. Subsidi dari pemerintah hampir tak ada lagi nilainya. Harga tiket sulit untuk dikatrol: sebab siapa lagi yang akan mampu memenuhi sekitar 1.500 kursi di gedung raksasa itu? Direktur itu sedang berpikir untuk mencari sponsor dari perusahaan-perusahaan. Tapi ”perusahaan” yang ada di Siberia umumnya perusahaan negara, yang juga runyam.

”Saya tidak tahu lagi mana yang lebih baik, mana yang lebih buruk,” kata orang di belakang meja itu, yang umurnya sudah setengah abad, melintasi perubahan zaman di sekitarnya. ”Dulu orang bisa membangun gedung seperti ini, sekarang kita tak mampu lagi bahkan membuat alat ini”—dan ia memperlihatkan sebuah benda seperti gasing, yang menurut dia berfungsi untuk segera membantu alarm bila ada api—yang bisa memusnahkan simpanan sekitar 4.000 kostum di gudang.

Tapi sekarang ada kebebasan untuk berekspresi; bukankah Partai Komunis dan para pengontrol kesenian pergi dengan rasa malu? ”Kami tak pernah punya problem dengan soal kebebasan: seperti kita lihat pada koreografi *Angsa Danau* atau tari bedaya di keraton Jawa—bisa berarti ”terkendali”, tidak eksplosif, tidak aneh-aneh, sesuai dengan pakem. Tak ada yang berbahaya bagi pihak yang berkuasa. Bahkan ukuran perkasa dan keawetan karya-karya itu (juga pada bangunan dan monumen) merupakan cerminan hasrat keagungan dan kelanggengan mereka yang sedang bertakhta.

Di Novosibirsk itu, seperti yang terjadi di hampir semua negeri Eropa Timur kini, soal kebebasan tiba-tiba muncul di sebuah tikungan berbahaya yang lain: kekuasaan politik yang ada runtuh; ia tak menguasai kemerdekaan berekspresi lagi, seperti halnya ia juga tak menguasai kehidupan sosial dan ekonomi dan prioritas-prioritasnya lagi. Tapi setelah runtuhan itu, apa yang tampak? Jalan tak terbentang seperti tikar kenduri. Tiba-tiba ada semacam nostalgia kepada masa pengekangan, ketika kebebasan adalah soal mudah tahu mana yang culas dan yang dusta dan di mana mendapatkannya.

Kini? Di Warsawa, Polandia, seorang wanita bekas menteri kebudayaan menjelaskan kenapa sekarang, setelah pembebasan, teater lebih sepi ketimbang di zaman ketika Partai Komunis berkuasa. ”Karena kini orang bisa menonton televisi,membaca koran, karena teater bukan lagi satu-satunya tempat mengutarakan isi hati yang benar”. Jika kemudian teater lebih terpencil, lebih senyap—dan orang tak usah menyesal—mungkin itu sebabnya.

Tempo, 26 September 1992

TAFSIR (1)

BERIMAN adalah menderita," kata kesatria bertubuh kurus itu sambil memejamkan matanya. "Kita seperti mencintai seseorang yang berada dalam gelap, diam, dan tidak pernah menjawab."

Ksatria itu, Antonius Blok, tokoh utama dalam film ciptaan Ingmar Bergman yang termasyhur itu, *Tera yang Ketujuh* (dalam versi Inggris, *The Seventh Seal*), pulang dari Yerusalem, dari Perang Salib. Ia terdampar di pantai negerinya yang kering, keras, tak dihuni. Kisahnya adalah kisah keresahan untuk mendapatkan kesimpulan terakhir: bahwa iman yang selama ini ditanggungnya bukan hanya sebuah takhayul kepada ruang kosong.

Tapi yang ditemuinya hanya pedalaman yang dicakar sampar. Orang-orang ketakutan dan sebab itu menjadi bengis. Pada suatu malam Antonius Blok bertemu dengan serombongan prajurit dan pendeta yang membawa seorang anak gadis yang dipasung di dalam pedati. Si gadis, dengan susu yang masih ranum, dengan tubuh yang masih lembut, harus dibakar hidup-hidup. Ia dituduh berhubungan dengan Setan yang membangkitkan wabah dan kebinasaan.

Esoknya tiang pun dipasang dan api dinyalakan. Di mata gadis itu tampak berkilas teror, ketakutan. Apa gerangan yang dilihatnya menjelang ajal? Tuhan? Atau hampa?

Tak ada jawab. Hanya ada gelap malam, para padri, dan Kitab Suci. Bahkan ketika Blok bertanya kepada Maut, yang mengikuti perjalanan pulangnya ke kastil Elsinore untuk mencabut nyawanya—pernahkah Tuan melihat apa dan siapa yang ada nun di atas sana, di surga—Maut itu, dengan wajahnya yang bagaikan topeng karet yang putih, mengerikan, cuma diam, seakan-akan menggeleng.

Memang menakjubkan: dalam kemuraman itu Antonius Blok tetap saja beriman dan pada saat yang sama tetap saja bertanya. *Tera yang Ketujuh* dalam hal ini agaknya sebuah alegori tentang nasib nestapa tapi juga kedahsyatan manusia yang tak putus-putusnya percaya dan tak henti-hentinya dirundung bimbang.

Mungkin ini kisah zaman ini, ketika wahyu berhenti diturunkan, dan nabi tak dibenum lagi, ketika manusia seperti para penziarah yang berjalan panjang: perjalanan untuk menemui simbol-simbol, terutama yang ditinggalkan masa lampau. Simbol: sesuatu yang meminta interpretasi, bahkan sesuatu yang menjadi berarti karena interpretasi.

Manusia akhirnya memang sebuah ikhtiar untuk memberikan tafsir, karena dari dalam gelap, tak ada lagi jawab. Ikhtiar itu amat panjang. Manusia toh akhirnya menghadapi dan berada dalam kancah dunia, yang oleh orang Inggris disebut *being* (dari kata "*to be*", "mengada"), dan oleh orang Jawa disebut *dumadi* (dari kata *dadi* atau menjadi)—sesuatu yang tak mandek, tak stabil, tak pasti, yang masuk sebagai rangsangan indera yang melintas tak putus-putus, bagaikan alir kali yang mengalir terus.

Bahasa manusia tak pernah mencerminkan sepenuhnya kali yang mengalir itu. Kata-kata manusia hanya usaha menandai satu hal dalam hubungannya dengan hal lain, tanpa didasarkan pada ide yang sudah dimasak. Maka arti kata, dan akhirnya bahasa manusia, selalu berada dalam keadaan transit dan nisbi. Konsep dan definisi yang pasti akan buntu. Pada mulanya dan pada akhirnya adalah kiasan.

Maka bahasa yang mencoba menangkap hidup akan harus memandang hidup sebagai sebuah naskah, yang maknanya tergantung kepada interpretasi si pembaca. Soalnya kemudian: tak akan adakah kekacauan, jika begitu banyak orang dan begitu banyak tafsir? Di manakah kebenaran? Dan haruskah ada konsensus untuk "Kebenaran"?

Antonius Blok tak bertanya sejauh itu. Statemennya tentang Tuhan yang dicintai tetapi tak memberi jawab sudah cukup. Kini orang membicarakan ihwal perlu atau tidaknya konsensus dalam tafsir, dan bagaimana itu mungkin terjadi, di zaman ini, ketika pengetahuan manusia semakin terpecah-pecah. Itulah sebenarnya tema dasar ”modernisme” dan ”post-modernisme”.

Ada yang memang berpendapat, seperti Jurgen Habermas, (orang yang meragukan segala keriuhan ”post-modernisme”), bahwa konsensus adalah keinginan yang sah. Tiap kali kita berkomunikasi, kita mau tak mau mengasumsikan bahwa kita berbicara benar—meskipun sebagai suatu ilusi. Tapi soalnya: ilusi itu kemudian memperoleh legitimasinya. Melalui apa legitimasi itu terjadi?

Jawabnya: lewat kekuatan dan kekuasaan, baik dalam bentuk modal, takhta, ataupun senjata.

Konsensus pun pada akhirnya—seperti dibuktikan dalam sejarah abad ke-20—merupakan proyek kekuasaan. Komunikasi pun dibetot dari rohnya, pelan-pelan, demi konsensus itu. Terkadang untuk itu orang membawa bendera ”ilmu” dan ”iman”—seakan-akan semuanya bisa seperti rumus ilmu pasti. Atau seakan-akan semuanya hanya perlu diterima, dengan taklid.

Antonius Blok akan mengatakan bahwa beriman seperti itu berarti mencintai Tuhan dengan cara seperti menyukai sebuah komputer hebat di kamar pusat. Beriman, dalam sikap itu, memang tak menderita, tetapi betapa dangkalnya.

Tempo, 10 Oktober l992

HIJAU

APA arti ”hijau”?

”Hijau”, kata kamus resmi, berarti ”seperti warna daun”. Aneh. Warna daun tak pernah seragam: daun nangka lain dari daun kol belanda, dan bila Anda sedang berada di Kanada setahun, daun mapel di pohon yang sama di bulan Juli lain warnanya di bulan Oktober.

Maka arti ”hijau” yang lebih tepat tak akan ada dalam kamus Pusat Bahasa. Tapi toh kita tahu bahwa ”hijau” adalah satu unsur dalam spektrum warna yang ”bukan kuning”, ”bukan biru” (juga ”bukan merah”, dan seterusnya)....

Agak ruwet, memang. Tapi sejarah arti kata-kata memang bukan sejarah sebuah rencana yang disusun beres sebelum bahasa lahir. Maka dalam kancah yang hidup, kata ”hijau” tak bisa dengan segera diberi arti. Kita harus menunda artinya sebelum kita tahu di mana ia terletak dan bagaimana hubungannya dengan kata yang lain—dan bagaimana pula situasi si pembicara dan si penerima.

Sebab kata memang senantiasa bergerak antara kamus dan konteks. Ia terus-menerus berada dalam keadaan yang tak stabil dan tak 100% pasti. Sejak dua puluh tahun terakhir ini orang pun menyukai bilang ”*differance*”, mengikuti Jacques Derrida. Manusia akhirnya memang tak bisa punya satu kamus, bahkan di dalam kepalanya sendiri.

Sedihnya ialah bahwa orang sering menganggap harus ada satu kamus untuk semua orang. Sedihnya lagi ialah bahwa dalam komunikasi yang mau serba cepat kini, kita sering luput untuk ”menunda” memberi arti, alpa menghayati ketidakstabilan di dalamnya.   .

Pojok harian *Kompas* 30 September 1992, mempermainkan

ungkapan "*ijo royo-royo*" dengan kata "*ijo loyo-loyo*". Yang pertama berarti "hijau segar". Yang kedua berarti, seperti disebutkan dalam pojok itu, "orang muda, tapi loyo". Tetapi, menurut harian *Pelita* 6 Oktober 1992, Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia merasa tersinggung. Baginya, "*ijo*" (bahasa Jawa dari "hijau") bukan berarti "muda", melainkan berarti "Islam". Maka "*ijo loyo-loyo*" diartikannya sebagai ejekan kepada Islam.

Saya, mohon maaf, punya tafsir lain. Tapi mungkin ini karena saya ingat akan lagu *Lir-ilir*, lagu anak-anak yang dulu terkenal luas di Jawa Tengah dan Timur. Dalam lagu itu ada kata "*ijo royo-royo*" atau "hijau segar", yang sangat kuat asosiasinya dengan daun-daunan di dusun.

Namun apa maksud kata itu secara persis tidak jelas benar. Maklum, lagu anak-anak bukanlah karya ilmiah. Di dalamnya besar sekali anasir permainan, bukan ketekunan merumuskan. Di dalamnya yang terbersit adalah kesegaran, sebelum hidup diterjemahkan jadi konsep-konsep. Juga kebebasan: sebelum kata dibatasi kamus.

Bagi saya, kata "hijau" di sana hanya menyugestikan suatu makna. Ketika Federico Garcia Lorca, penyair menakjubkan dari Andalusia itu, menulis satu baris dalam *Balada Somna-bulis,* makna "hijau" itu saja yang hadir, seperti segugus bintang dengan nebulanya: "*Verde que te quirero verde*", "Hijau betapa kucinta kau mendalam hijau"....

Ada "makna" dan ada "arti". Bagaimana suatu makna itu ber"arti" bagi kita, itu tergantung isi hati dan pikiran kita, dan mungkin juga kepentingan kita suatu saat. "Hijau" bisa berarti tanda untuk sesuatu yang "remaja segar", seperti dalam lagu *Lir-ilir*. Tapi juga bisa menyarankan hal yang menjijikkan, seperti muntahan Iblis dalam film *The Exorcist*.

Betapa kacau, memang. Tapi agaknya kita sudah perlu memasuki sebuah fase, ketika peran "lambang" digantikan oleh "tan-

da" dalam pemikiran kita.

Julia Kristeva, pemikir semiotik termasyhur asal Bulgaria itu, pernah menyebutkan bahwa dalam sejarah Eropa, proses pergantian itu berlangsung antara abad ke-13 dan ke-15—menjelang lahirnya bentuk novel, yang membuka tibanya zaman modern.

Apa beda "lambang" dan "tanda"? Fungsi lambang adalah membatasi. Lambang tak mengenal paradoks. "Wishnu" adalah lambang kekuatan supernatural yang memelihara alam semesta, sedang "Syiwa" adalah lambang penghancur. Lambang lebih bersifat stabil, dapat diramalkan, disepakati secara luas baik karena didukung oleh kekuatan lembaga atau oleh suatu "ideologi" dari pemberian arti kata.

Sebaliknya, (mengikuti gambaran Kristeva), "tanda" tak mengacu kepada satu realitas yang unik dan tunggal. Ia menimbulkan satu himpunan gambaran dan ide-ide. Ia mengandung asas transformasi: dalam lingkarannya, tak ada yang tetap.

Siapkah kita untuk itu? Kita akan melihat pelbagai ikon akan runtuh. Untuk bisa menerima segala yang tak terduga dan paradoksal itu, kita tak punya banyak lagi, tidak juga puisi dan lagu dolanan anak. Hal-hal yang sederhana itu dilupakan. Berlindung dalam jaringan lambang, (yang sebenarnya kita ciptakan sendiri) kita punya berhala kepastian dan kestabilan arti. "Hijau" adalah hanya X, titik. Lalu kita pun tidur terlena, nyaman, tenteram.

Tempo, 17 Oktober 1992

KEMASAN

MADONNA adalah sebuah kemasan. Ia mengubah otot perutnya dari montok lentur menjadi kenyal menggemaskan. Ia cat rambutnya, ia cat bibirnya, ia cat penampilannya, dan ia meraih kita dengan tubuhnya yang menggelinjang (tentu saja lewat video dan foto-foto). Maka kita pun semua tahu bagaimana ia dengan lepas berahi dan bergerak. Tapi kemudian ada sebenarnya yang kita tak tahu persis: Madonna, penyanyi, atau sebuah peristiwa?

Mungkin jawabannya: *sebodo amat*. Kehebatan Madonna ialah: ia bekerja 100% berdasarkan kesadaran bahwa zaman ini adalah zaman kemasan, ketika tak perlu orang mengusut apa kenikmatan melodi di balik bibir merekah penyanyinya, mana mutu musik di balik kepiawaian presentasi videonya. Madonna menyadari itu, dan ia melakukan suatu transformasi diri yang agak radikal: lihatlah kemari, ini mungkin aku, tapi mungkin ini sebuah kemasan, dan apakah ”aku”? Barangkali sebuah hologram....

Kini kita memang dikerumuni dengan keramaian, di mana hal yang satu ditandai, atau direpresentasikan, oleh hal yang lain secara ”seenaknya”, secara *arbitrary*. Coba lihat: segerombolan kuda berlari. Seorang laki-laki melintas. Di bawah topi koboinya yang putih, wajahnya matang, seperti kulit yang disamak. Pada saat yang sama terdengar sebuah melodi dari *sound track* sebuah film Western tua. Lalu: *Welcome to the Marlboro Country*.

Kita tidak tahu apa hubungan yang kodrati ataupun masuk akal antara merokok dan kuda dan pria yang dengan kalem melintasi dataran Amerika yang senyap itu. Sebagaimana juga kita tak tahu apa hubungan yang wajar antara kegigihan berolahraga dan sepatu Nike, antara sabun bayi Johnson & Johnson dan

kasih sayang kepada anak. Contoh paling ekstrem ialah iklan busana merk Benneton: apa hubungan antara gambar bayi yang melahirkan, gambar kapal penuh pengungsi, atau wajah pelbagai ras, dan garmen yang ditawarkan?

Yang kita tahu ialah bahwa kuda, koboi, gadis remaja, pelari maraton, lagu cinta ibu—yang bercerita tentang kegagahan, ketahanan, kecantikan, kemesraan, dan seterusnya itu—sedang diproses menjadi kemasan bagi sebuah logo dan merk dagang. Dengan kata lain: logo dan merk dagang itu, yang sebenarnya juga kemasan, dikemas lagi.

Pada akhirnya kita jadi rancu mana yang *dikemasankan* dan mana yang *dikemasani*. Pedulikah kita lagi apa sesungguhnya hakikat kenyataan yang disebut ”Madonna” itu: penyanyi, bom seks, ekshibisionis, lambang kemandirian perempuan, seorang yang menggairahkan, ahli pemasaran—atau sebuah ilusi?

Milan Kundera, kita ingat, pernah menyebut bahwa zaman ini adalah zaman kemenangan ”imagologi”, ketika ideologi dikalahkan oleh realitas dan realitas ternyata bisa dikalahkan oleh *image*, yang dibangun dan disebarluaskan oleh para pakar ”imagologi”: advertensi, desainer pakaian, ahli kosmetik, media massa. Saya sendiri lebih suka menyebut tentang ”zaman kemasan”, bukan saja supaya terdengar lebih orisinal, tetapi juga karena dengan istilah itu saya lebih membayangkan adanya pewadahan yang bisa bertingkat-tingkat, proses yang entah kapan mulai dan kapan berakhir.

Baju safari adalah pakaian, dan pakaian adalah kemasan untuk tubuh. Tapi bahan tekstil itu kemudian mempunyai arti baru: ia juga kemasan untuk sebuah kalangan pejabat. Dalam proses berikutnya ia menjadi tanda yang lebih ”dalam”: tanda kekuasaan dan kewibawaan, yang sering membikin gugup seorang satpam atau penagih utang. Bagaimana kekuasaan dan kewibawaan itu sebenarnya, agaknya tidak penting lagi.

Dan bahwa kemudian konsep kekuasaan bisa diwakili hanya oleh baju safari yang dikenakan Pak Tibum—sebagaimana kemudian kecantikan bisa diwakili oleh sabun Lux—itu merupakan proses yang memerlukan suatu analisis ”ekonomi politik”, atau suatu telaah sejarah sosial dari makna. Karena di dalamnya ada faktor kekuatan dan kepentingan yang bergulat dan berperan dalam proses ”signifikasi” itu.

Soalnya kemudian: bisakah kita terus hidup dengan kerancuan antara mana yang kemasan, mana yang konsep tentang obyek yang dikemas, dan mana obyeknya sendiri? Bisakah kita terus bertukar pikiran dan mendapatkan pengetahuan tentang realitas, bila yang disebut realitas itu (seperti hendak ditekankan oleh pemikir ”post-modernis” macam Jean Baudrillard) adalah sehimpun kemasan di atas kemasan? Lalu bisakah kita mencintai Madonna, dengan kesetiaan dan kesediaan berkorban, bila Madonna itu sendiri berpendar melintas, antara A dan B, X dan Y, seperti sebuah untaian lampu-lampu neon yang senantiasa memaklumkan produk baru?

Apa boleh buat. Kita agaknya sedang menghadapi atau berada dalam ketidakstabilan baru—tempat berpijak yang kurang nyaman bagi siapa saja yang menghendaki harus selalu ada pegangan, yang teguh, yang menyeluruh, yang utuh.

Tempo, 31 Oktober 1992

GARMEN

JIKA kekuasaan itu ibarat sebuah garmen, ada politik sebagai produksi dan ada politik sebagai pemasaran. Di Indonesia, politik dimulai pada suatu malam. Ada seorang yang bagaikan seorang desainer yang berambisi. Malam itu ia pun duduk di kursi goyangnya. Ia merancang untuk menghasilkan suatu yang spesifik: kedudukan di sini atau posisi di sana. Dan kemudian ia bekerja, sering dengan diam-diam. Politik di sini tak banyak bersentuhan dengan khalayak ramai. Bahkan sering tak diketahui masyarakat luas: seakan-akan garmen itu, kekuasaan itu, datang dari suatu ilham, atau dari suatu kekuatan yang inventif semata-mata, di luar diri si empunya atau si pemakai. Politik hampir-hampir mirip sebuah proses laboratorium ataupun bengkel kerja. Atau olah kebatinan, untuk mendapatkan kesaktian.

Di Amerika Serikat, sebaliknya, politik adalah sebuah pemasaran. Ia dimulai pada suatu pagi. Proses di sini dimulai setelah orang menyetel siaran televisi pukul 7.00, dan kemudian melangkah ke jalan raya—dan membentuk sebuah pasar. Dengan kata lain, politik di sini bukanlah proses menghasilkan secara rapi sehelai garmen dari pikiran. Seluruh susah payah bersentuhan dengan riuh rendah khalayak ramai. Yang penting ialah bagaimana menjual—dan kata ”menjual”, *to sell*, di Amerika Serikat bukanlah kata yang punya konotasi yang menyepelekan. Orang dengan enteng berbicara tentang ”bagaimana menjual Bush”, dan tidak merasa kurang ajar karena itu. Seorang yang mau berkuasa memang bagaikan ditenteng ke sana kemari, dijajakan, diiklankan, dikemas, dikomunikasikan. Seperti odol dan dodol.

Dari sini mungkin terasa bahwa kekuasaan di Amerika Serikat adalah sesuatu yang lebih ”murahan”. Kekuasaan di Indonesia sebaliknya hampir mirip suatu kreasi adibusana: ia tak bisa di-

perbanyak. Setiap potongnya adalah unik. Ia sulit untuk dipakai orang lain. Tetapi itu tak berarti kekuasaan di Indonesia lebih mahal. Di sini setidaknya ongkos pemasaran bisa diringkas: cukup satu *fashion show* sekali atau dua kali, yang dikunjungi para calon pemakai alias pemilik yang sudah merupakan suatu komunitas kecil yang khusus. Tak perlu ada survei pemasaran. Tak perlu ada pol pendapat. Biaya beriklan dan memasang *billboard* bisa diabaikan. Tak usah ada brang-breng-brong: semuanya necis, terencana, dingin, dan ssstttttt....

Kekuasaan di Indonesia sebab itu sering tampak seperti sebuah misteri. Kekuasaan di Amerika Serikat punya aura yang lain: memikat, mempesona, tetapi tetap sesuatu yang familiar, yang tak mustahil untuk dijangkau—sebagaimana banyak barang yang mahal tetapi tetap ditawarkan, ke sana kemari, dengan pelbagai bentuk kemasan.

Tak mengherankan apabila sering kali kekuasaan itu tampak sebagai sesuatu yang tak koheren. Ia barangkali memang mengandung kontradiksi. Ia terpusat pada tokoh-tokoh, tetapi sebenarnya tokoh-tokoh itu merupakan produk kompromi pelbagai pihak, yang kadang berubah. Ia mengesankan sebagai pusat kemampuan yang besar untuk mengubah atau mempertahankan suatu keadaan, tetapi sebenarnya ia terbatas oleh kekuasaan lain dan amat tergantung kepada suasana sewaktu-waktu. Ia tampak sebagai sesuatu yang mencerminkan suara orang banyak, tetapi sering kali ia bekerja berdasarkan mekanisme beberapa *lobby* yang mendesakkan kepentingan kelompok yang terbatas. Di tingkat nasional, di Washington DC, kekuasaan itu seakan-akan merepresentasikan seluruh republik, tapi acap kali lebih merupakan wakil dari hanya sekelompok pemilih lokal.

Dalam politik sebagai sebuah pemasaran, yang pokok kemudian memang bukan lagi koherensi dari si pemegang kekuasaan, melainkan bagaimana ia merespon khalayak ramai. "Konsumen"

cenderung menggantikan ”warga negara”. Barangkali ini bisa menjelaskan kenapa kesetiaan-kesetiaan yang dulu ada—kepada suatu *polis*, suatu negeri, suatu negara-bangsa—sedang bergeser.

Ada seorang ahli geografi Italia, Giuseppe Sacco, yang mensinyalir terjadinya ”medievalisasi” tempat-tempat: kembalinya kota-kota, juga di Amerika Serikat, ke suasana Abad Tengah. Serangkaian kelompok minoritas yang menampik integrasi membentuk klan-klan, dan tiap klan membentuk wilayah sendiri. Yang miskin hidup di *ghetto*, yang kaya ke tempat yang punya kebun nyaman dan *shopping malls* tersendiri. Di antara mereka ada barikade. Politik tak mencoba menjembatani barikade ini, melainkan hanya menjual satu hal yang sama dengan kemasan yang berbeda.

Tetapi apa pun ibaratnya—politik sebagai produksi ataupun politik sebagai pemasaran—pada akhirnya kita, yang berada di jalan dan pasar ramai, tak akan banyak tahu: di balik kekuasaan itu ada apa, ada siapa.

Tempo, 7 November 1992

BOSNIA

BOSNIA adalah sebuah korban, dan para *bigot* menari di atas bangkainya.

Tak ada kata yang tepat dalam bahasa Indonesia untuk menyebut apa itu *bigot*, barangkali karena dalam masa lalu kita, kita belum pernah merasa luka yang dalam yang diakibatkannya—meskipun tak berarti kita tak akan mengalaminya kelak.

Seorang *bigot* adalah sebuah suara yang keras yang tidak bisa menerima segala yang lain: ras lain, suku lain, agama lain, pendapat lain. Seorang *bigot* adalah seorang yang merasa bahwa Tuhan atau Agama atau Tanahair atau Kebenaran ada bersamanya, dan sebab itu, siapa yang tidak sependapat adalah manusia yang terkutuk, kafir, kontrarevolusi, ekstrem kiri atau ekstrem kanan, subversif, anak iblis, bangsat, kecoak, kutu busuk, dan segala halihwal yang dianggap tidak punya hak hidup.

Seorang *bigot* adalah seorang Serbia yang merasa harus mengenyahkan seorang Bosnia, atau seorang Jerman yang merasa harus membuat penyelesaian terakhir terhadap seorang Yahudi atau Turki atau Vietnam yang tinggal di dekat rumahnya, sematamata karena "mereka" itu "bukan-kita". Demikianlah para *bigot* membunuh orang-orang yang "bukan-kita" di Bosnia. Para *bigot* memusuhi orang-orang yang "bukan-kita" di mana-mana. Mereka disebut Ku Klux Klan, atau Nazi, atau Pengawal Merah—tapi kadang-kadang tanpa nama apa pun, hanya teriaknya yang menggelegar. Voltaire menunjukkan kecenderungan para *bigot* dengan sebuah kalimat: "Orang yang mengatakan kepada saya, 'Percayalah kepada apa yang saya percayai, atau Tuhan akan melaknat kamu' adalah orang yang kini mengatakan, 'Percayalah kepada apa yang saya percayai, atau saya akan membunuhmu'."

Voltaire mengatakan itu karena ia menyaksikan bagaimana

para bigot membunuh. Di tahun 1761, di Toulouse ada seorang yang mati disiksa dalam tahanan. Namanya Jean Calas. Apa salahnya? Ia hidup di sebuah masa, di sebuah tempat, di mana seorang yang berbeda agama harus serta-merta dicurigai. Ia hidup di sebuah negeri yang pernah, pada suatu malam, membantai orang-orang Protestan dalam peristiwa yang terkenal dengan nama "Malam Santo Bartolomeus". Calas adalah seorang Protestan di kalangan masyarakat luas yang Katolik.

Dan inilah kisah sedihnya. Pada suatu hari seorang anaknya bunuh diri, mungkin karena gagal dalam usaha. Calas bukan cuma sedih, tetapi juga cemas. Hukum setempat mengharuskan agar setiap orang yang bunuh diri harus diarak telanjang, dengan wajah telungkup, diseret di sepanjang jalan dan kemudian digantung. Maka Calas pun ingin menyelamatkan jenazah anaknya. Ia mencari akal untuk menutup-nutupi sebab sebenarnya kematian anak muda itu. Tetapi gara-gara itu didesas-desuskan bahwa Calas membunuh anaknya sendiri, dengan alasan: si anak bermaksud masuk agama Katolik. Tak urung Calas pun ditangkap. Ia disiksa, dan ia mati.

Di tahun 1765 ada korban lain. Seorang pemuda bernama La Barre dituduh merusak salib. Ia dengan serta-merta disiksa dan akhirnya, tak tahan, mengaku. Hukuman pun dijatuhkan. Kepala anak muda yang berumur 16 tahun itu dipenggal, dan tubuhnya dilontarkan ke dalam api—dan orang ramai, para *bigot*, bertepuk puas. Sejak itu Voltaire tidak lagi tersenyum. Ia menulis *Risalah tentang Toleransi* dan menyiarkan beratus-ratus pamflet yang menentang institusi agama yang telah berhenti untuk berendah hati yang diwakili oleh orang-orang yang, seraya mengayun-ayunkan Kitab Suci, menjadi tak sadar bahwa mereka telah menggantikan Tuhan yang Maha Tahu dan Maha Benar dengan "Kami yang Maha Tahu dan Maha Benar".

Bosnia adalah korban dari intoleransi. Dalam sebuah sajak

tentang Bosnia, penyair Sutardji Calzoum Bachri menulis: ”*Kenapa kasih jadi sekedar kisah lama? Bumi semakin sempit kemanusiaan semakin luas, orang bilang sambil sibuk dengan gembala sendiri dan di luar gembala hanya dianggap rumput boleh diinjak dimamah habis-habisan*.”

Bosnia (tetapi tak hanya Bosnia) adalah hasil penyederhanaan para *bigot* yang menakutkan, bahwa manusia terdiri dari ”gembala sendiri” dan ”gembala lain” dan yang terakhir ini hanya layak diperlakukan sebagai ”rumput”. Sutardji pun bertanya, ”*Tuhan bagaimana aku bisa lagi membikin manusia?*”

’Membikin manusia’ adalah menghadirkan orang lain sebagai manusia: berada dalam persamaan nasib, bukan dalam perbedaan. Dalam bahasa kita ada kata ”sesama”, yang berarti ”manusia”, meskipun kita—di zaman penuh kecurigaan, permusuhan, dan hasut-menghasut ini—acap kali melupakannya. Tapi hari ini kita berduka-cita untuk Bosnia: hari ini kita bersumpah tak hendak membunuh Bosnia-Bosnia lain di sekitar kita.

Tempo, 21 November 1992

BOR

PENYAIR Yehuda Amichai hidup di sebuah negeri di mana orang merasa benar: Israel. Dan ia menulis:

Dari tempat di mana kita benar
bunga tak akan tumbuh
di musim semi

Tempat di mana kita benar
keras dan dipadatkan
seperti sepetak halaman...

Agaknya Yehuda Amichai berbicara tentang sekitarnya, tentang dunia dari orang-orang yang mengibarkan panji, memasang klaim, menutup pintu. Di tempat di mana kita begitu yakin bahwa kitalah yang benar, di mana pendirian bersikeras, kita tak hendak ragu lagi. Kita pun terlupa untuk sadar akan kedaifan kita. Kita tak bisa lagi melihat kemungkinan bahwa kita bisa saja salah dan orang lain bisa saja benar.

Tapi keraguan dan cinta
menggemburkan bumi
bagaikan bor, seperti bajak

"Keraguan dan cinta"—tidakkah ini sebuah kekurangajaran di Yerusalem? Yerusalem, kota suci ketiga agama besar, adalah kota, yang menurut Yehuda Amichai, udaranya "penuh sarat dengan doa dan mimpi, seperti udara di alas kota industri". Kota ini penuh dengan peninggalan pelbagai iman yang besar—dan sejarah perang berdarah antara orang yang merasa perlu meng-

angkat senjata untuk iman itu. Maka ”keraguan” bukanlah elemen yang menyenangkan. Keraguan bisa dianggap mengeroposkan keyakinan, seperti karat merusak lapis baja pada mobil-mobil perang. Keraguan bisa menggemboskan tekad.

Dan ”cinta”? Cinta membawa manusia bersedia dekat dengan manusia lain, mengulurkan tangan. Di padang permusuhan, yang menjadi kaidah hidup di Yerusalem sekarang, ”cinta” itu bukan saja kelemahan, melainkan juga awal khianat.

Tetapi justru karena itu, bagi Yehuda Amichai, ”keraguan dan cinta” punya peran besar. Tanah yang keras perlu jadi gembur, dibajak, diperlunak oleh mesin bor, disiangi: di atasnya sesuatu yang indah dan hidup, penuh warna menjadi mungkin. Yang indah dan hidup itu sebenarnya ada pada diri manusia di saat-saatnya yang ”*humane*”, yang manusiawi, meskipun tersekat di saat-saatnya yang penuh amarah dan benci. Maka keraguan dan cinta merupakan awal yang baik bagi dialog, dan dialog merupakan awal yang baik bagi perdamaian. Hanya para *bigot* yang ingin menampik dan menyingkirkan itu: mereka yang tidak bisa menerima ras, agama, tanah air, atau pandangan lain.

Amichai mungkin seorang patriot, tetapi dengan rasa ironi yang tajam, dan yang jelas ia bukan seorang *bigot*. Dalam sebuah sajaknya ia bercerita tentang apa yang dilihatnya di atas sebuah atap rumah di bagian Kota Tua Yerusalem, tempat orang-orang Palestina tinggal.

Ia melihat jemuran terentang di matahari terang sore hari, melihat ”kain putih milik seorang perempuan yang jadi musuhku, handuk seorang lelaki yang jadi musuhku”.

Kata ”musuh” di situ dengan segera menyelinapkan keraguan: sebab yang dilihatnya bukanlah sebuah abstraksi dari dunia politik dan semboyan perang. Yang diiihatnya adalah bagian sehari-hari manusia yang kongkret, manusia yang menjemur kain atau handuk yang akan dipakai untuk mengusap keringat di seki-

tar alis. Dengan kata lain, manusia biasa, seperti Amichai sendiri.

Ia juga melihat sebuah layang-layang diterbangkan. Tapi ia tak bisa melihat anak yang memegang tali layang-layang itu, karena antara dia dan si anak ada dinding. Ada batas, ada tanda-tanda yang berbeda, dan kesalahpahaman yang terus-menerus. ”*Kita telah mengibarkan banyak bendera/Mereka telah mengibarkan banyak bendera/Untuk membuat kita berpikir bahwa mereka berbahagia/Untuk membuat mereka berpikir bahwa kita berbahagia*.”

Siapa gerangan yang bisa berbahagia di sebuah kehidupan, di mana sekelompok orang bersiap menghancurkan sekelompok orang lain, karena merasa merekalah yang punya sejarah dan punya Tuhan? Ternyata banyak. Ada orang yang gairah dan kegemarannya adalah berada dalam permusuhan: kita ingat Rabi Kahane, yang sebelum tewas suka membakar massa Yahudi ”ekstrem kanan” untuk menghabisi orang Palestina dari rumah nenek moyang. Dan ada orang yang berbahagia dalam sebuah permusuhan, karena di sana banyak hal jadi jelas, hitam-putih, tak ada pertanyaan lagi.

Tetapi seorang penyair lazimnya gelisah oleh finalitas seperti itu. Ia sadar hidup yang tidak bisa ditaklukkan dengan rumus. Ia tahu ada hidup (untuk memakai kata-kata Amichai) ”sebelum gerbang ditutupkan, sebelum pertanyaan terakhir dimajukan... sebelum tak ada lagi maaf, sebelum semen mengeras, sebelum semua liang suling ditutup... sebelum kesimpulan dirancang, sebelum Tuhan menutup tangan”.

Dengan kata lain: sebuah hidup yang bineka, yang memang tidak mudah tetapi terasa benar dan begitu berharga.

Tempo, 28 November 1992

TENUNG

HARUSKAH kekuatan tenung menyihir nurani kita? Tidak, kita bilang. Semoga Tuhan.... Tapi toh hari-hari ini ada yang telah mengobok jiwa kita. Orang sudah mendengar dengus napas kita, yang curiga, yang cemas. Kita sedang berada di sebuah cerita hitam yang tersebar: ada persekongkolan setan, konspirasi keji, yang merunduk-runduk di balik semak, yang mau memojokkan kita, merusak masyarakat kita, stabilitas kita, iman kita, paham kita....

Itulah tenung. Itulah kelumpuhan. Kita tak bertanya-tanya lagi. Maka sihir jahat itu sesungguhnya bukan datang dari kekuatan setan. Ia sebuah infeksi ketika kondisi kita sedang lemah, yang memudahkan kita untuk ikut saja menganggguk kepada cerita hitam macam itu, macam apa pun.

Lakon *The Crucible*, karya Arthur Miller, disadur dengan baik oleh N. Riantiarno dengan judul *Tenung*, dan dipentaskan di Taman Ismail Marzuki, Jakarta pekan lalu: sebuah cerita yang bisa menepuk hati. Saya tak tahu bisakah kita jadi bangun. Miller menulis karya yang sangat evokatif ini pada tahun 1953, ketika masyarakat Amerika Serikat sedang dilanda ketakutan. Senator Joe McCarthy berteriak dan menyidik, sebab baginya ada ”komplotan komunis” yang mengancam di tiap pojok. Itulah zaman gelap bagi demokrasi Amerika itu, ketika hanya dengan tuduhan yang dibakar syak wasangka, sejumlah orang yang ”aneh” dibersihkan dari pelbagai mimbar (termasuk Komediwan Besar Charlie Chaplin, yang dituduh ”merah”, dan sejak itu tak hendak balik ke Amerika lagi). Beberapa tahun kemudian, orang baru insyaf, tenung macam apa yang menyihir mereka waktu itu. Senator McCarthy pun dicopot, dan banyak korban fitnah yang direhabilitasi nama baiknya. Orang Amerika pun kembali bernapas lega:

lumayan, keadilan....

Tetapi kita belum. Juga di tahun 1990-an ini. Gambar palu arit sudah dicopot di Kremlin, dan di Beijing yang sibuk membuat kapitalisme, bintang merah di sana makin mirip dengan merek bir. Tapi kita bukan saja masih yakin (takut? kagum?) bahwa komunisme tetap punya daya mengubah dunia, seakan-akan dia kekuatan supernatural yang tak mati-mati. Kita juga masih gemar untuk percaya—seperti orang-orang malang di Dusun Salem pada akhir abad ke-17 yang dilukiskan *The Crucible*—bahwa apabila suatu gangguan terjadi di pinggul anak kita, itu berarti ada setan yang sedang bekerja dan bersekongkol dengan musuh kita.

Kisah *Tenung* bermula dengan seorang anak gadis yang jatuh sakit. Kemudian seorang anak gadis lain juga jatuh sakit. Nyonya Ani yang pahit dan Tuan Putnam yang dengki merasakan ketidakbahagiaan hidup mengganggu ketenteraman mereka bagaikan kili-kili Iblis. Dengan cara itu pula agaknya mereka mengekspresikan agresivitas, atau konflik mereka, terhadap orang lain. Demikianlah sebuah teori konspirasi disusun: karena A sakit dan B sakit, itu berarti ada yang mengatur. Setan pasti beroperasi dengan bantuan oknum-oknum tertentu....

Ternyata, dusun yang tertekan oleh puritanisme agama itu, yang menyembunyikan frustrasi dan sengketa itu, subur bagi rasa waswas. Dengan cepat, desas-desus tentang permainan begu ganjang, persekongkolan gelap dan ancaman laknat itu merasuki seluruh Salem.

Orang-orang pun ditangkap. Siapa yang tak percaya kepada teori tentang "komplotan setan" dengan segera layak dicurigai: siapa yang tak bersama kita adalah musuh kita—biarpun kita tahu dia orang baik. Termasuk Ibu Rebeka yang penolong, termasuk Proktor yang jujur. Genderang berbunyi ketika matahari terbit, dan semuanya mati digantung, dengan titah Tuan Wakil

Residen. Rasa takut, serba curiga, rasa bersalah, menganga di mana-mana.

”Api, api sedang menyala membakar nurani kita,” seru Proktor waktu ia ditangkap. ”Aku dengar suara sepatu *boot* setan Lucifer, berdetam-detam menyebabkan bumi gempa. Aku melihat wajahnya yang superburuk. Wajah itu adalah wajahku sendiri, dan juga wajah Tuan Wakil Residen! Kita semua adalah para pengecut yang melarikan diri. Aku. Kamu. Semua. Padahal kita semua tahu, hati kecil kila setuju, ini semua adalah penipuan. Tuhan mengutuk orang seperti kita....”

Proktor benar. Yang menyerah dan menjadi Lucifer adalah mereka yang takut untuk tak percaya bahwa teori ”komplotan setan” yang merundung Salem sebenarnya sebuah justa. Bukan Setan yang mengacau. Yang bekerja adalah sebuah teori, yang lahir dari benci, hati yang pahit, waswas yang kronis—dan tanpa digugat

Tak mengherankan bila kekuatan tenung bisa menyihir nurani kita.

Tempo, 12 Desember 1992

TUHAN

TUHAN dibungkam dan diteriakkan di Ayodhya. Masjid Babri telah berdiri sejak abad ke-16, dan ia tak mengganggu. Tapi pekan lalu ia dihancurkan oleh mereka yang yakin telah terpanggil oleh iman: sejumlah besar penganut "kebangunan kembali" agama Hindu. Sejak hari itu, sekitar 700 orang tewas. Orang Islam menyerang orang Hindu, orang Hindu menggempur orang Muslim, tak peduli mereka bersangkut paut dengan peristiwa Ayodhya atau tidak. Siapa yang salah dan siapa yang tidak sudah rancu. Tuhan diseru, dengan nama yang berbeda-beda, dalam karnaval kebencian itu, yang mereka anggap sebagai parade kebenaran. Adakah Ia didengar?

Tidak—jika kita memandang Tuhan sebagaimana Tagore memandang-Nya, jika kita memuja Tuhan sebagaimana Tagore memuja-Nya. "Kasih antara Tuan dan aku ini sederhana seperti nyanyi," begitulah Tagore mengutarakan hubungannya dengan Tuhan, sebagaimana diterjemahkan oleh Amir Hamzah. Kasih yang seperti nyanyi adalah kasih yang terpancar keluar tulus, bebas, dan bersahaja, tanpa ritual yang ruwet, upacara besar, dan tempat pemujaan yang megah. Tanpa pretensi. Ia yang mencinta dan menyanyi tak akan menganggap caranya sebagai ekspresi yang bisa berlaku buat orang di mana saja, kapan saja. Cinta, seperti nyanyian, bukanlah hukum. Cinta, seperti nyanyian, berbeda dari pribadi ke pribadi. Cinta, seperti nyanyian, tak menyemburkan amarah.

Tapi tentu saja di Ayodhya hari itu dan sesudahnya, tak ada cinta dan tak ada nyanyian. Yang ada pekik peperangan. Tak ada pribadi-pribadi. Yang ada hanya massa, kelompok. Tagore tak disebut-sebut; ia memang hanya terasa sebagai seorang penyair yang lembek hati dan penyendiri (bukan "bersama massa") jika

kita berada dalam suara gemuruh dengan mulut berbusa-busa. Tuhan yang disebutnya dalam *Gitanjali*, ”yang membuat yang jauh jadi dekat dan seorang asing jadi saudaraku”, sudah jadi Tuhan yang aneh.

Memang menakjubkan bahwa Tuhan bisa dipuja dengan cara yang berbeda dari cara Tagore—atau cara seorang muslim sehari-hari mengingat-Nya, yakni sebagai Yang Rahman dan Rahim. Tuhan kadang-kadang bahkan dibayangkan sebagai Sang Pemberi Legitimasi bagi kebencian dan destruksi. Tapi adakah cara yang terbenar sesungguhnya untuk menafsirkan Dia? Entahlah. ”Betapa susah sungguh,” tulis Chairil Anwar dalam sajaknya *Doa*, ”mengingat Kau penuh seluruh.” Betapa sulit memang untuk memproyeksikan citra-Nya yang utuh, yang tak dipengaruhi kebiasaan kita, perangai kita, kepentingan kita—dengan kata lain, keterbatasan kita.

Di sini kita memasuki soal yang pelik: penafsiran. Agaknya bukan kebetulan bila para pemikir kembali mengusut bagaimana sebenarnya terjadinya proses ”tahu” atau ”mengetahui”, ”paham” atau ”memahami”—dengan kata lain, proses epistemologis. Nabi yang menerima wahyu baru sudah tak ada lagi. Sementara itu hidup semakin banyak memergoki hal-ihwal yang tak selamanya dapat diterangi dengan konsep, model, atau contoh yang pernah ada. Paradigma lama cepat jadi bangkai. Teori tahun lalu dengan mudah goyah. Orang membutuhkan interpretasi ulang, terutama ketika menyangkut pengetahuan tentang manusia, awal dan akhirnya. Bahkan orang mulai ragu, bisakah ada konsensus tentang itu, dan bisakah kita mengklaim adanya satu pusat yang bisa menggerakkan konsensus itu. Menyadari itu, orang menjadi secara serius menelaah, tidakkah semuanya ini berpangkal pada cara kita memberi arti kepada dunia, sebagaimana seorang pembaca memberi arti kepada suatu teks. Para pemikir yang kini sering disebut sebagai kaum ”pascastrukturalis” bahkan memberi

perhatian yang besar kepada soal interpretasi atas teks itu. Bagi mereka, bahasa manusia mustahil untuk menawarkan satu makna yang sudah selesai, tak selalu menggelincir ke dalam makna lain.

Khaos? Kesimpang-siuran yang telah membuat banyak korban? Memang menakutkan, jika soalnya sampai kepada soal bagaimana Tuhan tergambar dalam kesadaran kita: sebagai Sang Pembalas seperti yang di Ayodhya itu, atau sebagai yang bisa kita cintai dengan sederhana dan rendah hati?

Ah, saya akhirnya toh kembali ke Tagore, yang kadang memang teramat manis itu: ”Kau sembunyikan diri-Mu dalam keagungan-Mu, Gustiku,” tulisnya dalam sajak panjang *Penyeberangan*, ”Butir pasir dan tetes embun lebih angkuh tampil ketimbang Engkau.”

Tempo, 19 Desember 1992

CATATAN 1992

SUDAH berakhirkah sejarah? Dasawarsa 1990 baru mulai, manusia tetap menggebu, tapi....

Ada selembar surat wasiat di sebuah museum di Coyoacan, distrik yang apik agak di luar pusat ibu kota Meksiko: testamen Leon Trotsky. Dokumen itu ditemukan setelah ia tewas dibunuh dengan kapak pada bulan Agustus 1940, tiga tahun setelah ia lari dari Uni Soviet dan mengasingkan diri ke Meksiko, 13 tahun setelah ia dipecat dari Partai Komunis, lalu dituduh sebagai "musuh Partai" meskipun Partai itu dulu dimenangkannya dalam Revolusi Rusia.

Kita tahu, Trotsky adalah orang yang dikhianati. Tapi surat wasiatnya adalah testamen seorang pemeluk teguh. "Keyakinanku akan masa depan manusia sebagai komunis tak berkurang kuatnya...."

Betapa gagah, tapi betapa gawal. Di kamar studinya, ketika ia menulis surat wasiat itu, istrinya datang membuka jendela lebih lebar. Di luar sana tampak garis hijau segar rerumputan, dan langit jernih biru di atas tembok. Cahaya matahari di mana-mana. "Hidup ini indah," tulis Trotsky, menyaksikan semua itu. "Biarlah generasi masa depan membersihkannya dari kejahatan, penindasan dan kekerasan, dan menikmatinya sepenuh-penuhnya."

Tapi kemudian ternyata Trotsky habis, juga pengikutnya. Penindasan dan kekerasan tak juga berakhir. Bagaimanapun, nasib sial Trotsky yang terbesar tidak di situ. Menjelang dasawarsa 1990, setengah abad setelah kepalanya retak, keyakinan kepada "masa depan komunis" di mana-mana juga rontok.

Apa boleh buat. Trotsky, seperti banyak orang sezamannya, punya semacam "iman". Baginya, sejarah adalah Sejarah (dengan

”S”): sebuah proses keseluruhan riwayat manusia, yang punya ”arus” tertentu. Sejarah (dengan ”S”) ini punya arah, yaitu pembebasan manusia. Dalam pandangan ini, sebagaimana dikemukakan oleh Kant, Hegel, dan Marx, bagi sejarah ada awal dan akhir. Sejarah berakhir setelah manusia menemukan dirinya bebas.

Pandangan semacam itu sebenarnya ”baru”. Konon, bangsa Yunani Kuno memandang sejarah berbentuk siklus, bukan garis yang berarah menuju suatu *happy ending*. Ada yang mengatakan bahwa baru setelah datang agama Kristen (dan agaknya juga Islam), sejarah dilihat sebagai sesuatu yang punya alur dan arti. Ada awal (turunnya Adam dan Hawa ke bumi), ada bagian tengah (hidup kita sekarang), dan ada akhir (Hari Kiamat). Lantaran Tuhan Mahapandai dan Mahaadil, sejarah dianggap bukan sesuatu yang serampangan. Sejarah bukan sebuah sepur gila.

Mungkin begitu. Tapi benarkah stasiun terakhir adalah pembebasan manusia? Bagi Hegel, jawabnya ”ya”. Bagi Marx, (dan bagi Trotsky, salah satu pengikutnya) jawabnya juga ”ya”, dan sebab itu kaum Marxis berbicara tentang sejarah sebagai rangkaian perjuangan kelas, sampai masyarakat komunis tercapai. Itulah akhirnya.

Tapi ketika kian lama kian tampak bahwa masyarakat macam itu tak bakal terjadi, bagaimana sejarah akan berakhir? Syahdan, pada tahun 1989, Francis Fukuyama menulis sebuah esai tentang ”akhir sejarah” yang kemudian diperluas jadi buku, *The End of History and the Last Man*. Ia segera termasyhur—terutama karena dikecam. Ia memberi kesan bahwa ”akhir sejarah” telah tiba: seperti Hegel, tampaknya Fukuyama menganggap bahwa akhir sejarah adalah ketika manusia berhasil menghadirkan seperangkat institusi penjaga dan pelaksana kebebasan manusia, dan sekarang hal itu terjadi di AS dan Eropa, yang diikuti seombyok negeri lain di dunia: di Eropa Timur, di Asia Timur, di Afrika.

Tapi benarkah cuma begitu—sementara kebebasan nyatanya

masih terus jadi persoalan?

Namun hidup ini indah, tulis Trotsky. Langit biru, rumput hijau, dan masa depan.... Trotsky yang ”kiri” dan Fukuyama yang ”kanan” memandang sejarah dengan keasyikan para optimis. Toh masih harus dipersoalkan, benarkah visi itu saja yang sahih, setelah dunia mendekati abad ke-21 tetap dengan perih luka. Siapa tahu kita perlu menebak pandangan ala Sastrogambar *van* Muntilan: sejarah itu seperti dongeng Jaka Tingkir. Artinya, sebuah petualangan, dengan sejumlah dosa dan kesalahan, kemudian kejayaan, lalu kejatuhan. Mirip, tapi lebih seru, dengan putaran roda pedati. Mungkin pula ada yang bisa ditarik sebagai pelajaran budi pekerti, patut disyukuri, namun kita tak tahu bagaimana gerangan akhirnya.

Tempo, 9 Januari 1993

ALI TOPAN DAN NEGARA

KETIKA Ali Topan melihat seorang polisi berdiri di dekat rumahnya dengan sepucuk senjata di tangan, dia terkadang merasa aman. Tapi terkadang juga merasa takut.

Siapakah Ali Topan? Siapakah orang bersenjata itu?

Para ahli yang tak diundang mengatakan bahwa dia, Ali Topan yang naik motor dengan helm yang pengap dan kecut, yang SIM-nya tidak cukup meyakinkan karena ia peroleh setelah *nyogok*, merupakan satu elemen masyarakat. Sedangkan orang berseragam dan bersenjata itu mewakili Negara: suatu kekuatan yang bisa memberikan proteksi, tetapi juga bisa opresif, karena kekuatan itu—dalam sejarahnya, dan dalam undang-undang yang berlaku—mempunyai monopoli atas penggunaan kekerasan.

”Masyarakat” dan ”Negara”: dikotomi seperti ini memang tidak masuk dalam pikiran mereka yang menganggap bahwa sebuah republik adalah kesatuan yang tidak bisa dibeda-bedakan, ibarat sebuah famili yang rukun dan manis. Dalam kenyataannya tentu saja tidak demikian. Dalam kenyataannya, konflik, bahkan bentrokan, bisa terjadi. Sikap saling tak percaya bisa berkecamuk. ”Masyarakat” dan ”Negara” adalah ”dwi” yang tidak selamanya ”tunggal”.

Apalagi ada persepsi yang berbeda tentang masing-masing. Jika ”masyarakat” adalah sebuah himpunan carut-marut yang hampir tanpa bentuk, ”Negara” memang bisa mempunyai *mystique* tertentu. Ketika kata itu muncul di kepala kita, yang terbayang adalah gedung-gedung besar dan angker, pasukan yang perkasa, pegawai-pegawai yang tertib berseragam dan mengabdi, ritual yang megah, dan aturan-aturan yang rapi yang dimaksudkan buat memenuhi kepentingan yang jelas dan ”rasional”—un-

tuk siapa pun kepentingan itu.

Dengan kata lain, "Negara" mengimplikasikan suatu kesempurnaan, baik sebagai sang pengatur yang adil maupun penindas yang canggih. Namun, benarkah?

Ada seorang teman yang pada suatu saat tertarik kepada Marx dan mengkaji analisa Marx tentang Prancis yang ditulis 140 tahun yang lalu, di masa berkuasanya Bonapartisme. Dengan naiknya Louis Bonaparte, kata Marx, *coup d'etat* yang terjadi merupakan "kemenangan Bonaparte atas parlemen, kemenangan kekuasaan eksekutif atas legislatif", dan Prancis pun seakan-akan "terlepas dari despotisme sebuah kelas untuk jatuh kembali ke bawah despotisme seorang individu...". Jika tampak ada stabilitas di sana, itu lantaran pergulatan yang terjadi "telah dibereskan sedemikian rupa sehingga semua lapisan masyarakat, sama-sama impoten dan sama-sama bisu, bertekuk lutut di hadapan popor bedil".

Di sekitar popor bedil itu bergeraklah sebuah kekuatan eksekutif yang mempunyai "organisasi birokratis dan militer yang besar, dengan mesinnya negaranya yang piawai, yang merangkum ke seluruh strata sosial". Masyarakat Prancis bagai terjerat jala. Seluruh dayanya tersumbat.

Itulah Indonesia kini, kata teman yang membaca dengan asyik *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte* itu. Kita hidup mirip dengan Prancis di bawah Louis Bonaparte, katanya pula.

Tapi, mungkinkah? Saya hanya ingat Ali Topan. Ia hidup antara rasa aman dan ketakutan dan sepucuk SIM yang ia dapat dengan cara *nyogok*. Ia tahu bahwa "Negara" (dalam kepalanya yang tergambar ialah tentara, polisi, dan birokrat) memang sebuah organisasi yang kuat dan besar, tetapi tidak sedemikian abstrak dan jauh. Ia tahu bila ia kepepet ia bisa *nyogok*. Atau bisa menghubungi *oom*-nya yang jadi tentara. Ia tak merasa salah. Ia tahu bahwa Pak X, seorang pejabat penting, punya anak yang jadi pengusaha dan memperoleh fasilitas dari peraturan pemerintah

yang dikeluarkan. Ia tahu pula bahwa pejabat lain tidak berkutik menghadapi ”pelanggaran” bisnis Pak X.

Dengan kata lain, Ali Topan tahu bahwa apa yang dikatakan Hegel untuk Jerman dan Marx untuk Prancis tidak cocok dengan apa yang dialaminya di Indonesia kini: garis demarkasi yang begitu jelas antara ”Negara” dan ”masyarakat” di Indonesia kini meleset. Birokrasi memang berjibun dan menentukan dalam banyak hal, dan pemerintah memang gemar mengatur segala perkara—asas partai politik, perdagangan cengkeh, potongan rambut pria, judul film, isi koran—tetapi efektifkah sesungguhnya? Birokrasi pemerintah ini tak bisa disamakan dengan birokrasi Prusia atau Prancis. Sejarah ”Negara” kuat di Indonesia tidak atau belum cukup berakar. Memang orang bisa merasa aman dan sekaligus waswas karenanya: ”kita harus hidup dengan sebuah raksasa yang cerewet tetapi juga ceroboh, yang jari-jarinya intrusif tetapi juga tidak teramat ketat. Apa boleh buat.”

Tempo, 16 Januari 1993

PASAR (2)

PASAR adalah sebuah drama zaman kita. Kata itu bukan lagi menunjukkan suatu tempat berjual-beli. Ia sudah identik dengan kegiatan jual-beli itu sendiri, yang melintasi letak, melampaui batas. Bahkan pasar telah jadi semacam energi yang ajaib, dan kapitalisme mengubah dunia dan membangun mitos-mitosnya dengan itu. Bertolt Brecht benar: bukan komunisme, melainkan kapitalismelah yang radikal. Pasar meruntuhkan pelbagai hal, menumbuhkan pelbagai hal.

Bali, pertengahan 1968. Tanah Lot adalah sebuah pura yang menyendiri di atas pulau keras yang kecil, tak jauh dari sebuah pantai yang membisu. Tak ada rumah, tak ada kedai. Di rumput ular-ular masih menggeliat, capung hinggap atau melintas, dan kita mendengar getar sayapnya. Bila matahari turun, dan separuh langit berwarna karamel, garis-garis arsitektur pura tua itu, dan tubir tajam pulau kecil itu, membentuk satu siluet yang magis, seakan-akan bayangan sebuah jung yang mendekatkan kita ke laut yang agung, bertolak dari daratan yang dihuni ketidaktenteraman manusia dan kepastian dosa.

Saya waktu itu bersama seorang pelukis Inggris yang terpesona. Di titian reyot menuju ke pura itu ia berbisik: ”Inilah pantai di mana dewa-dewa turun”.

Kini mungkin tidak lagi. Kini Tanah Lot adalah sebuah pantai di mana dewa-dewa barangkali menghindar dan para penjaja naik. Restoran, toko pakaian, kedai lukisan, hotel, lapangan parkir.... Pasar telah datang dan menggerakkan transformasi besar. Drama di zaman kita ialah bahwa—berkat pasar pula—ketenteraman, kemagisan, keindahan, (hal-hal yang membuat Tanah Lot berharga) telah jadi komoditi.

Kita bisa mengeluh, tapi juga bisa tidak. Kita bisa bersikap se-

bagai seorang brahmin yang menghendaki agar yang sakral tetap kekal dalam perwujudannya, dan yang misterius, yang jauh lamat-lamat dari dunia, tak terganggu oleh kaki orang ramai yang hanya singgah. Tapi sebaliknya kita bisa bersikap sebagai seorang pedagang kecil yang ingin memperbaiki nasib, atau buruh restoran yang ingin memperoleh nafkah. Bagi orang-orang sederhana ini, kian beratus yang datang, kian baik. Ketenteraman dan keindahan tak seyogyanya hanya dinikmati secara eksklusif oleh sejumput orang. Bahkan kemudian apa yang oleh sejumput orang dianggap sebagai kenikmatan, dikumandangkan untuk ditiru ramai-ramai.

Pada akhirnya pasar memang mendera gapura-gapura lama. Dalam arti tertentu: semacam demokratisasi. Semua yang dulu berwibawa terguncang, dan sering takluk: candi atau keraton, akademi atau klik para empu, kalangan aristokrat atau kaum intelektual, rohaniwan atau seniman, yang dulu menentukan apa yang "baik" dan "tak baik", "estetis" dan "tak estetis", "ethis dan tak ethis", perlahan atau cepat kehilangan otoritasnya yang lama. Upacara digantikan tontonan, wayang kulit digantikan komik, musik klasik digantikan dangdut.

Suatu saat nanti memang pasar akan riuh rendah, pilihan beragam dan para konsumen membutuhkan petunjuk. Para ahli dan *connaisseur* pun akan muncul, memandu orang untuk memilih, dan kanvas Semsar atau musik Tony Prabowo akan diberi nilai tinggi. Tapi kini, di Indonesia, yang ada baru tahap kapitalisme yang kikuk dan kehidupan budaya tanpa arah. Apa boleh buat. Kekuatan-kekuatan lama itu sedang krisis, harus ditopang oleh tenaga, dan tenaga memerlukan upah dan upah butuh dana. Ketika dana itu hanya bisa dikumpulkan dengan menjual dan membeli, pasar pun menyerbu masuk, menentukan.

Keraton Surakarta, awal 1993: sebuah bangunan tua, pernah terbakar, lama terlantar. Ada sisa keangkeran di sana, tapi mung-

kin cuma sebagai jejak sejarah, seperti jejak para *sentana* yang melintasi halaman tanah di antara bangsal: menyentuh, elegan, tapi mudah terhapus. Tak ada lagi persembahan dan upeti. Yang ada hanya rasa kekurangan. Maka apa yang bernilai di sini, yang menyebabkan keraton ini bisa menunjukkan suatu martabat, akhirnya ditawarkan kepada konsumen. Pasar juga bisa menjual dan membeli itu, sementara orang bicara tentang keagungan.

Pasar memang drama zaman kita. Akhirnya bahkan kekuasa-an dan kontrol bisa ditawarkan dan ditawar, atau dibuat majal. Bi-rokrasi, aparat yang bersenjata dan tidak, para legislator, dan bah-kan para anggota mahkamah, bisa berbuat macam ”komoditi”. Suap adalah semacam indikator kemenangan pasar atas Negara.

Pasar: daya demokrasi? Ya dan tidak. Sebab kita tahu: dalam soal membeli, ada yang mampu dan tak mampu. Yang terakhir bisa mengalami proses ”komoditisasi” sendiri, dengan harga yang mungkin murah sekali.

Tempo, 23 Januari 1993

PIGURA

LUKISAN hitam putih dan abu-abu karya Daisuke Tamano itu diberi nama ”Sang Pencari Kebenaran”. Sebuah pigura yang sayu: seekor siput merayap di lantai. Di belakangnya, seorang manusia, dengan kepala yang sepenuhnya tertutup kantong, berdiri sendirian dalam kamar itu. Ia memegang sejenis mesin penyedot debu yang ujungnya bercabang tiga. Tak jauh dari kakinya, seekor kura-kura melata ke arah sebaliknya, dinaiki satu tokoh kecil yang mengangkat sebutir bola yang pucat. Di tembok tampak sebuah siluet manusia yang berdiri pada empat-persegi putih: mungkin sebuah ilusi....

Lukisan itu tak menuntut kita untuk merenungkan lambang-lambang. Di hadapannya kita tak mengambil jarak dan kemudian menebak. Ia serta-merta melibatkan kita ke dalam suasana melankoli, sepi tapi juga lucu dan aneh. Meskipun di ruangan itu kita bersama seorang kekasih, untuk beberapa detik kita akan merasa terasing, seperti ”Sang Pencari Kebenaran” Daisuke Tamano.

Dari manakah suasana sayu itu? Menyusup dari apa yang terasa bila kita mendengar musik *koto*: sesuatu yang khas ”Jepang”? Ataukah ini melankoli seorang pencari Kebenaran—dengan ”K”—di zaman ini, ketika dunia begitu beragam isi dan arahnya, tapi pada saat yang sama terasa buntu: sesuatu yang pernah disebut orang sebagai kondisi ”post-modern”?

Barangkali kedua-duanya. Barangkali menjelang akhir abad ini—dimulai dari Jepang, tapi juga bisa dari mana saja—manusia harus hidup dengan tradisi lama yang tetap menyentuh di bawah sadar, dan sekaligus dengan sesuatu yang dulu tak ada dalam zaman musik *koto* yang tua: dunia yang centang-perenang dengan beragam mesin dan makhluk, dunia yang dihuni 1001 ketakutan

dan kepongahan, dunia yang ramai oleh sekelimun kontradiksi yang tak terduga. Singkatnya: sebuah dunia yang tak mudah dijelaskan sekali pukul. Dalam lukisan Daisuke Tamano, sang Pencari Kebenaran berdiri agak bungkuk dengan kepala yang sepenuhnya tertutup sebuah kantong. Mengetahui (adalah) tidak mengetahui.

Jean-Francois Lyotard, pemikir Prancis yang selama satu dasawarsa terakhir hampir diperlakukan seperti nabi "post-modernis", merumuskan apa yang disebutnya sebagai "keadaan jiwa" seperti itu sebagai "ketidakyakinan terhadap metanaratif". Bagi Lyotard, kurang-lebih, apa saja yang dinyatakan sebagai fondasi pengetahuan manusia, apa saja yang dikemukakan, dalam bentuk yang permanen, sebagai seperangkat asas yang sakti bagi pengetahuan, adalah sebuah metanaratif. Dan metanaratif mengandung sikap pongah.

Pada mulanya, kata sebagian ahli sejarah, adalah Eropa pertengahan abad ke-17. Orang hidup tanpa adanya kemufakatan dalam agama, etika, politik, dan bahkan ilmu fisika. Dari kancah kekacauan masa itu, orang pun mencari suatu titik pangkal yang universal, yang berlaku kapan saja dan di mana saja, bagi pemikiran dan tindakan manusia. Lalu, bersama Descartes, dijunjunglah "rasionalitas" ke atas takhta. Orang ingin mendapatkan jalan memperoleh kepastian, menghindari semangat dan keyakinan yang gonjang-ganjing.

Dengan "rasionalitas" manusia diasumsikan bisa menggunakan pikirannya secara murni, tak diwarnai adat, tempat, sejarah, ataupun kepentingan: manusia yang hadir dari dekontekstualisasi. *Cogito ergo sum*. Syahdan, dengan "Aku berpikir maka aku ada" itulah konon bermula modernitas manusia. Di dalamnya ada semangat untuk memulai pandangan tentang dunia dari nol (tanpa sejarah, tanpa kerumitan budaya, ataupun keragaman biologis) dan melangkah secara sistematis sampai ke kepastian. Dalam se-

mangat itu, kepastian itu bukan mustahil dan bisa untuk segala soal. Lihatlah geometri, seru Descartes.

Tiga ratus tahun lamanya semangat modern itu berkecamuk. Dari dalamnya muncul pelbagai usaha menyusun metanaratif. Yang terakhir, yang terpenting, ialah yang ditawarkan Marx, yang tak sepenuhnya gagal, tetapi tak sepenuhnya bisa menjelaskan dunia dan mengubahnya. Lalu apa yang tinggal? Habiskah agenda semangat modern dan kita meninggalkan rasio dan rasionalitas, dan cuma punya melankoli sang Pencari Kebenaran? Ada teman yang berbisik, bahwa kita bisa memasang agama sebagai metanaratif baru, sebagai pendukung baru kepastian yang dicari-cari itu. Tapi roh agama yang sejati bagi saya tidak ingin jadi bentuk lain geometri, yang membawa manusia ke posisi ”mengetahui”, dan dalam arti tertentu ”menguasai”. Roh agama yang sejati ialah seperti Muhammad SAW di gua Hira: kesadaran akan keterbatasan, akan kedaifan, yang mencari.

Tempo, 30 Januari 1993

HENRI

SEORANG bertubuh besar meloncat ke kereta kuda yang dinaiki Raja, dan menikam Henri de Navarre. Pembunuhan di sebuah jalan Paris 14 Mei 1610 itu pun mengguncang Prancis dan menghumbalangkannya kembali dalam perang selama 30 tahun. Ganas, atas nama Tuhan dan kebencian.

Baginda yang pingsan dengan paru-paru robek dan aorta putus itu segera mangkat. Henri de Navarre: tokoh tengah-tengah yang tumbang. Riwayat hidupnya bercerita bagaimana seorang harus hidup, dan jadi korban, ketika permusuhan agama mencakar Eropa dan membuat koreng besar dalam sejarah abad ke-17.

Ia datang dari Navarre, di kaki bukit-bukit Pyrenees, anak dari wangsa Bourbon dengan ibu yang mendidiknya sebagai orang Protestan. Tapi ia mewarisi takhta Prancis, ketika pada suatu hari Raja Henri III wafat tanpa meninggalkan anak dan adik.

Henri dari Navarre, yang menggantikannya dan menjadi Henri IV, sudah sejak awal tahu bagaimana pilihan iman bisa membuat orang jadi pembunuh atau terbunuh. Pada umur 16 ia sudah memimpin pasukan Huegenot yang menempuh provinsi-provinsi yang hancur, dan menyaksikan orang-orang yang remuk oleh dendam dan kekerasan. Pada umur 19 tahun ia kawin dengan putri raja Prancis, Marguerite dari Valois. Pernikahan itu memang diatur sejak kecil sebagai usaha menjalin perdamaian. Tapi kebuasan belum hendak berhenti. Tak lama setelah upacara dan pesta, pada suatu malam musim panas di Hari Santo Bartolomeus, sejumlah pasukan kerajaan menyeret orang-orang Protestan dari rumah ke jalan. Ribuan mati dipancung atau ditikam, dengan dukungan orang-orang Katolik yang bergabung dalam ”Liga Suci”, yang berseru, *un roi*, *une loi*, *une foi* (”satu raja, satu hukum, satu iman”).

Kesucian yang sempit dan bergelimang darah seperti itu akhirnya tak memberi pilihan banyak buat Henri de Navarre. Ketika oleh iparnya ia didesak agar melepaskan keyakinan Protestannya, Henri tak menampik. *Paris vaut bien une Masse*, konon katanya: bila untuk memperoleh Paris orang harus ikut datang ke misa, biarlah, itu harga yang layak dibayar. Tanpa menjadi Katolik, ia tak akan bisa berkuasa, dan tanpa berkuasa, ia tak akan bisa membuat Prancis damai.

Di bawah pemerintahannya, Prancis memang menemukan damai. Ia dibantu oleh perkembangan keadaan: konflik antarkelompok agama itu kemudian berlarat-larat, dan ternyata pada akhirnya merupakan persengketaan antardinasti yang dicampuri oleh kepentingan ”asing”, yakni Spanyol.

Tapi toh Henri de Navarre perlu waktu sembilan tahun untuk membuat orang Prancis sadar, bahwa orang bisa loyal kepada sebuah negeri dengan agama yang berbeda-beda. Tak mudah. Pada akhirnya ia juga dibunuh oleh seorang Katolik yang curiga—seperti Gandhi ditembak oleh seorang Hindu yang marah. Henri de Navarre ingin menghentikan permusuhan dan sang Mahatma menganjurkan perdamaian, tapi betapa sukar mengambil jalan di tengah-tengah, ketika konflik jadi mutlak dan iman menjadi seperti sebuah pedang yang tajam, keras dan sederhana.

Apakah kemudian yang terjadi? Eropa pudar harapan. Henri IV mati, juga semangat yang dinyalakan oleh pemikir seperti Michel de Montaigne, yang skeptis, yang meragukan segala keyakinan yang dibikin gampang dan dogma yang dibikin kedap. Bagi skeptisisme ini, manusia hidup dengan tubuhnya di dunia yang ramai. Dari sana ia adalah pengalaman yang tak selalu terumuskan oleh rasio dan teori besar. Stephen Toulmin. dalam sebuah buku yang jernih dan memukau, *Cosmopolis, the Hidden Agenda of Modernity*, membujuk kita agar melihat bahwa skeptisisme itulah yang merupakan api modernitas yang masih bisa berlaku

kini. Skeptisisme—bukan rasionalisme yang kini ditampik oleh para pemikir yang menyebut diri ”post-modernis”.

Sebab, memang benar bahwa rasionalisme macam itu, yang dirumuskan dengan efektif oleh Descartes—pemikir yang tumbuh dari kekacau-balauan Eropa pada masa perang agama yang panjang itu akhirnya kepergok dengan banyak hal. Ia haus akan kepastian, dan ketika sampai ke bidang politik dan theologi, hasilnya membungkam, bahkan mematikan. Untunglah manusia kemudian menemukan banyak cara untuk menemukan hidupnya kembali, antara lain lewat hal-hal remeh seperti puisi. Tahar ben Jelloun, sastrawan Maroko yang berbahasa Prancis itu, mengingatkan ini ketika ia mengatakan: ”Seorang pengarang harus bersedia hidup dalam ketidak-pastian”. Saya kira tak hanya seorang pengarang.

Tempo, 6 Februari 1993

GALILEO

GALILEO menyerah, bulan Juni 1633. Ilmuwan besar Italia itu mencabut semua pendapatnya tentang alam, setelah Gereja mengatakan "tidak". Kemerdekaan mencari dan meneliti dan bereksperimen, semangat ilmu, kebebasan mengumumkan pendirian: semuanya takluk oleh kekuasaan. Semuanya merunduk. Gereja dan aparat inkuisisinya punya hak untuk menggunakan kekerasan. Orang ingat bahwa Giordano Bruno dibakar hidup-hidup karena pendapatnya. Kekejaman telah jadi sah untuk mendukung iman. Ajaran telah jadi keras seperti dinding depan sebuah benteng.

Dalam lakon Bertolt Brecht yang terkenal tentang cerita sejarah itu, pada adegan ke-12, kita melihat bagaimana para asisten dan murid Galileo gelisah. Mereka menunggu di luar ruang sidang tempat Galileo diadili dan diusut imannya oleh Kardinal Inkuisitor. Mereka yakin bahwa Galileo tak akan mundur dari pendiriannya—dan mereka nyaris benar. Ketika pukul lima tiba, dan Galileo ternyata masih tetap bertahan, mereka setengah bersorak. "Ternyata kekerasan tak dapat memperoleh segala-galanya," kata Andrea Sarti, murid Galileo yang muda.

Ternyata tidak. Lonceng besar Santo Marcus berbunyi: tanda bahwa sang Pengusut Agung di Gereja itu yang menang. Seorang petugas meneriakkan sebuah maklumat, ditandatangani oleh Galileo Galilei sendiri, yang menyatakan bahwa ilmuwan itu telah mencabut ajarannya tentang bumi yang mengitari matahari. Tak lama setelah itu, Galileo—lambang "kemanusiaan yang dipukuli" bagi Andrea Sarti—keluar dari ruang inkuisisi dengan diam-diam. Andrea pun berkata, kecewa: "Malanglah negeri yang tak melahirkan pahlawan." Galileo menyahut: "Malanglah negeri yang membutuhkan pahlawan." Galileo (setidaknya da-

lam lakon Brecht) memang tak punya potongan dan watak yang cocok untuk hidup di sebuah negeri yang memerlukan pahlawan agar ilmu bisa bangkit dan dogma bisa gugur. Ia *gombyor* dan suka hidup. Ia minum anggur yang baik, daging yang empuk. Ia bisa menjadi amat praktis dalam mendapatkan uang, meskipun ia bukan seorang yang lapar harta: ia menjual sebuah teleskop yang modelnya sudah beredar di Negeri Belanda seakan-akan itu hasil penemuannya setelah riset bertahun-tahun. Tetapi ia juga bisa dengan angkuh dan keras kepala menampik bujukan keluarga Marsili—calon besannya yang kaya—agar ia menghentikan risetnya yang ”berbahaya”. Dalam arti tertentu juga ia tidak menyerah kepada Gereja. Menjelang akhir lakon kita tahu bahwa selama hidup dalam pengawasan Gereja, ia diam-diam menyelesaikan risalahnya, *Discorsi*, dan kemudian menyelundupkannya ke luar lewat Andrea Sarti. Brecht sendiri di tahun 1935, di masa pemerintahan Nazi, menulis bahwa ”kecerdikan itu perlu untuk menyebarkan kebenaran”.

Sebab itu barangkali yang penting bukanlah panji-panji para pahlawan, melainkan tindakan-tindakan yang menegaskan kembali soal ini: bahwa ada yang lebih penting dalam semangat ilmu—dan juga seni—selain ”keganjilan” dan ”ke-lainan” yang diperkenalkannya. ”Keganjilan” dan ”kelainan” itu sendiri memang bisa merisaukan dan membingungkan orang, dan mengganggunya dari hidup yang sudah terasa pasti karena rutin. Sang Pendeta Kecil dalam lakon Brecht bercerita kepada Galileo tentang orangtuanya yang miskin di dusun, yang hidup melalui pergulatan yang keras. ”Mereka mendapatkan kekuatan dari penampilan pohon-pohon yang menghijau menjadi baru tiap tahun, dari paras tanah yang tidak ramah, yang tak pernah puas, dari gereja kecil dan teks Injil yang mereka dengar di sana di tiap hari Minggu”. Bagaimana kalau orangtua miskin itu kemudian diberi tahu, bahwa bumi hanyalah seonggok batu yang tak henti-

hentinya berputar dalam sebuah ruang hampa, mengitari sebuah bintang kelas dua? Hidup akan terasa ciut, Kitab Suci akan terbukti salah, dan kepastian yang selama ini bisa menopang mereka akan runtuh, dan mereka akan ketakutan....

Orang banyak, yang biasa disebut ”awam” itu, memang bisa bingung dengan seni dan ilmu. Umat, yang biasa dianggap utuh dan padu dalam posisi harus dilindungi itu, memang bisa terguncang dengan proses dan hasil kemerdekaan berpikir yang sering tidak galib dan mengejutkan. Tapi apa mau dikata. Kita semua kini tahu: semangat ilmu, juga semangat kreatif seni, senantiasa berawal dari sikap menggugat apa saja yang sudah dianggap pas, ajek, dan terasa mandek. Yang tidak semua kita bersedia ialah menerima akibatnya. Ketika, seperti kata Galileo dalam lakon Brecht, ”Ribuan tahun iman dan keyakinan berakhir... dan kini datang ribuan tahun keraguan.”

Tempo, 13 Februari 1993

SERVETUS

IMAN—atau bagaimana iman itu ditafsirkan—terkadang bukan lagi sebuah cahaya lampu yang menemani kita dalam perjalanan mencari; ia menjadi lidah api, yang menyala, membakar, kuat, kuasa, gagah, tapi juga pongah. Terutama ketika masa terasa gelap. Seperti di sebuah hari musim gugur di tahun 1553. Michael Servetus, seorang ahli agama asal Spanyol, dihukum mati di bukit Champel, di selatan Kota Jenewa. Ia diikat ke sebuah tiang, dan dibakar pelan-pelan. Ia tewas kesakitan dengan jangat yang jadi hitam, hangus.

Apa salahnya? Ia menulis buku, ia menulis surat, ia berpendapat. Tetapi ia punya kesimpulannya sendiri tentang Tuhan, dan sebab itu mengusik para penjaga iman Protestan di Jenewa, kota yang telah jadi sebuah theokrasi yang lebih keras ketimbang Roma. Adalah Jean Calvin sendiri yang menyeret Servetus ke dalam api. Pelopor dahsyat dari Protestantisme itulah yang memimpin Jenewa ke suatu masa ketika iman sama artinya dengan ketidaksabaran.

Servetus sebenarnya hanya salah satu suara yang mengguncang, di zaman ketika doktrin retak-retak seperti katedral tua yang digocoh gempa. Ia lahir di Villanueva, Spanyol, mungkin di tahun 1511. Ia bermula belajar ilmu hukum di Toulouse, Prancis. Di sini ia menemukan Injil, yang ia baca ”seribu kali” dengan haru. Tapi kabarnya ia juga membaca Quran dan terpengaruh oleh Yudaisme, dan sebab itu sangat meragukan doktrin Trinitas. Martin Luther menjulukinya ”si Arab”.

Di tahun 1531 ia menerbitkan bukunya, *De Trinitatis erroribus libri vii*. Konon ia mengemukakan bahwa inilah arti Yesus sebagai ”Putra Allah”: Tuhan Bapa mengembuskan Logos ke dalam dirinya, tapi Sang Putra tak setara dengan Sang Bapa. Seperti

dikutip oleh Will Durant dalam jilid ke-6 *The Story of Civilization*, bagi Servetus, Yesus ”dikirim oleh Sang Bapa dengan cara yang tak berbeda seperti salah seorang Nabi”.

Ditulis dalam usia 20-an tahun, dengan bahasa Latin yang masih kaku, buku itu cukup membuat amarah para imam Katolik dan pemimpin Protestan sekaligus, di tengah suhu panas (dan berdarah) yang menguasai mereka. Di tahun 1532, Servetus pun buru-buru pindah ke Prancis.

Tapi di sana ia dihadang. Badan Inkuisisi Gereja Katolik—yang bertugas mengusut lurus atau tidaknya iman seseorang, dengan cara menginterogasinya dan kalau perlu menyiksanya—mengeluarkan surat perintah penangkapan. Servetus lari lagi sampai Wina, dengan nama samaran Michel de Villeneuve. Selama itu ia berhasil menguasai ilmu kedokteran, tetapi ia toh selalu ingin mengemukakan pendapatnya tentang agama. Di tahun 1546 ia menyelesaikan *Christianismi Restitutio* dan mengirim naskahnya ke Calvin. Mungkin ia ingin menunjukkan oposisinya terhadap tafsir Calvin atas Injil. Bagi Servetus, Tuhan tak menakdirkan sukma manusia ke neraka. Baginya, Tuhan tak menghukum orang yang tak menghukum dirinya sendiri. Iman itu baik, tetapi Cinta Kasih lebih baik.

Calvin, yang lebih memandang Tuhan seperti yang tergambar dalam Perjanjian Lama—angker dan penghukum—tak melayani Servetus. Ia hanya mengirimkan karyanya, *Christianae religionis institutio*. Servetus pun mengembalikannya—dengan disertai catatan yang penuh hinaan, disusul dengan serangkaian surat yang mencemooh. ”Bagimu manusia adalah kopor yang tak bergerak, dan Tuhan hanya sebuah gagasan ganjil dari kemauan yang diperbudak”. Calvin tak bisa memaafkan cercaan ini.

Calvin pula, lewat orang lain, yang memberitahu padri inkuisitor di Prancis tentang tempat bersembunyi Servetus. Kerja sama Protestan-Katolik yang tak lazim ini yang akhirnya membuat

Servetus tertangkap di Wina. Ia memang berhasil melarikan diri. Tapi nasibnya sudah diputuskan: pengadilan sipil Wina, dengan napas Gereja Katolik, memvonisnya dengan hukuman bakar bila tertangkap.

Anehnya ia lari ke Jenewa, tempat Calvin berkuasa. Mungkin Servetus berpikir bahwa orang Protestan, yang di Prancis dianiaya karena berbeda keyakinan, akan lebih toleran di kota itu. Tapi tidak. Mereka membakarnya.

Calvin kemudian membela kekejaman di bukit Champel itu dengan sebuah argumen yang kita kenal: Aku beriman kepada Kitab Suci, maka akulah yang tahu kebenaran itu. Yang tak sama dengan aku adalah musuh ajaran, musuh Tuhan, harus ditiadakan.

Argumen dengan api itu masih bisa kita dengar kini, dalam pelbagai versinya, dalam pelbagai agama meskipun di tahun 1903, seperti sebuah sesal, sebuah monumen untuk Servetus dibangun di bukit Champel. Salah satu donaturnya: gereja Protestan yang dulu dipimpin Calvin. Tampaknya manusia sudah lebih sadar tentang kerumitannya sendiri, sedikit.

Tempo, 20 Februari 1993

GESTELL

TUAN bernama Jusuf Gestell. Sebelumnya saya tak kenal siapa tuan. Tapi suatu hari yang sumpek saya datang ke sebuah kantor besar, yang ruangannya terbagi oleh sekat-sekat logam putih yang menyilaukan. Di pintu depan, Tuan, dengan tubuh yang tambun kekar, berdiri dan memperkenalkan diri: ”Nama saya Jusuf. Lengkapnya Jusuf Gestell.”

Saya semula mengira tuan keturunan Jerman. Tapi tuan tertawa. Aksen tuan aksen Banyumas. Ternyata tuan serius dan tak punya banyak waktu. Tuan langsung membawa saya ke sebuah ruangan besar, dengan layar luas dan proyektor yang siap. ”Nama saya Jusuf Gestell, dan saya akan menerangkan kepadamu tentang dunia”. Suara itu suara bariton yang membawa gema dan wibawa. Barulah saya sadar bahwa Tuan mengenakan seragam dengan pas: baju safari yang disetrika kaku, seperti kulit singkong.

Ah, rasanya saya pernah ketemu tuan di suatu tempat, atau di banyak tempat, di Indonesia kini. Tuan ternyata telah menyiapkan sejumlah bagan, diagram, peta. Seraya menunjuk, dengan sebatang tongkat platina, pelbagai bentuk geometris pada peta di papan tulis itu, Tuan jelaskan pandangan tuan. Dunia adalah sebuah kotak wayang yang penuh, kata tuan, dengan sejumlah tokoh yang tak semuanya bisa diingat, tetapi mengandung beberapa cerita pokok saja—variasi atas *Mahabharata* atau *Ramayana*.

Dunia, menurut tuan, adalah sebuah model kartografi. Tuan dengan kalem dan konsisten berbicara tentang ”ekstrem kiri” dan ”ekstrem kanan” dan sesuatu yang di tengah-tengah, tentang ”Barat” dan ”Timur”, ”utara” dan ”selatan”, ”kafir” dan ”beriman” dan ”orang yang ragu”, dan sebagainya....

Bagi tuan dunia bisa digambar dengan jelas, bukan karena kita menyederhanakan soal, tetapi karena kita, manusia, mau tak mau

menyusunnya dalam konsep-konsep. Manusia adalah makhluk yang membentuk kategori. Kita bisa menemukan "sistem-sistem" dalam dunia kenyataan. Kita bahkan juga bisa berbicara tentang "ideologi" yang dikandung oleh "sistem-sistem" itu dan Jusuf Gestell bisa mencantumkannya dalam sebuah diagram. Apakah bahasa sebenarnya, kalau bukan sesuatu yang terdiri dari konsep, pengelompokan, dan penggolongan? Dan bukankah dengan itu kita bisa berkomunikasi, karena ada kejelasan?

Tuan pun berkata: "Bahasa mengandung kemampuan koordinasi. Ia membuat pikiran seseorang tidak ngaco dan centang-perenang, ia bisa mempertautkan orang seorang dengan orang lain. Bahasa juga mengandung tindakan, karena dengan bahasa kita membentuk dan menyusun sesuatu dari kenyataan". Lalu tuan berbisik: "Mengetahui adalah menguasai, Bung."

Tuanlah wakil dari mereka yang yakin bahwa manusia harus "berarti": harus memberikan sesuatu yang membekas, bermakna bagi dunia. Harus ada tujuan, arah, dan hasil. Tuanlah wakil semangat modernisasi, seperti Takdir Alisjahbana dan juga Habibie, seperti PKI dan juga ABRI. Diagram dan kategori, dalam bahasa tuan, adalah untuk bertindak, membentuk dan memperbaiki masyarakat.

Saya selalu kagum dengan semua itu. Tetapi bagaimana dengan hal-hal yang acak, yang kebetulan, yang kecil-kecil, yang tidak bisa dimasukkan dalam kategori? Benarkah wayang satu kotak penuh itu hanya bisa dilihat sebagai terdiri dari cerita-cerita pokok, dan bukannya sekian ragam subyek, yang masing-masing khusus dan tak pasti? Bahwa kita tak cuma terdiri dari Pandawa dan Kurawa, tapi pribadi-pribadi yang tak sepenuhnya bisa selesai dengan cuma digolong-golongkan? Tidakkah bahasa yang tuan pakai, dan ingin tuan sebar luaskan kini, adalah sebuah "imperialisme konseptual?"

Seorang teman saya, yang pandai berbahasa Jerman, ketawa.

Jusuf Gestell, katanya: nama itu ada hubungannya dengan ”membentuk”, ”menyusun”—dan bisa dimengerti bila ia tak cenderung menyukai sesuatu yang berantakan dan kebetulan, bila ia selalu berbicara dari semangat keamanan dan ketertiban. Tetapi bisa dimengerti pula bila ia kurang menyadari keterbatasannya sendiri. Tuan Jusuf Gestell perlu tahu sikap lain dalam memahami dunia—yaitu sikap ”melepas”, apa yang oleh Martin Heidegger disebut *Gelassenheit*.

Apa itu, tanya saya yang tak pernah baca Heidegger dalam bahasa Jerman. ”Oh, itu artinya kira-kira yang oleh orang Jawa disebut *sumeleh*,” jawab teman saya. ”Semacam sikap tawakal, rendah hati, menerima kehadiran dunia dalam segala keacakannya, kerumitannya, kehadiran yang tidak selamanya bisa takluk kepada imperialisme konseptual.”

Tapi tentu Tuan Jusuf Gestell akan bertanya, bagaimana dengan itu kita akan mengubah dunia.

Tempo, 27 Februari 1993

DEMOKRASI

BUTUHKAH mereka akan demokrasi? Saya lihat mereka duduk makan Kentucky Fried Chicken, di semacam plaza, yang terletak di kanan pusat perbelanjaan Centrepoint. Sebagian besar dari mereka adalah anak muda yang bersih, rapi, dengan jins Guess atau Levi's dan sepatu Reebok atau Nike. Tak jauh dari sana ada satu stasiun kereta di bawah tanah yang cepat, murah, dan necis—mungkin sepur *subway* yang terbagus di dunia. Dari sini, antara lain, orang bisa menjangkau tempat berbelanja yang beragam, restoran yang enak dan beraneka, atau bioskop, atau tempat sport, atau museum, atau taman yang teduh....

Singapura: sebuah negeri yang nyaman. Tentu, dengan ukuran yang terbatas dan keteraturan yang pervasif, ini memang sebuah tempat yang membosankan. Singapura: sebuah *Intensive Care Unit*. Di sini semuanya dirawat cermat. Tak boleh ada kotoran yang melintas, baik di sudut jalan ataupun di sudut pikiran. Penghuni diperhatikan kebutuhannya baik-baik, dan (atau tapi?) tak boleh gaduh. Mereka boleh mengeluh, tentu. Mereka boleh memilih calon mereka ke parlemen. Tetapi pada umumnya tak ada suara memekik keras-keras buat menuntut: pemerintah, yang selama lebih dari tiga dasawarsa dipegang oleh Partai Aksi Rakyat (PAP)—di bawah petunjuk Lee Kuan Yew, yang kayak direktur bank yang streng itu bukan saja tidak korup. Mereka juga mampu untuk cepat melihat problem potensial yang akan terjadi di depan.

Sebab itu kritik, di Singapura, adalah tindak-tanduk yang jinak.

Saya kenal L, misalnya. Ia seorang intelektual berpendidikan Amerika. Ia menyukai kemerdekaan berpikir dan berdebat, ia

menyukai ide-ide. Ia bahkan punya hasrat menyodorkan gagasan-gagasan alternatif. Ia sering memproyeksikan diri sebagai sang intelektual bebas Singapura—setara dengan intelektual negeri-negeri lain. Tapi ketika datang saat orang berharap untuk mendengarkan dari mulutnya sebuah kritik tentang negerinya, ia tak bicara banyak. Ia bahkan mirip seorang warga PAP yang setia dan canggih dalam membela diri. Takutkah L berbicara, karena di Singapura orang bisa ditangkap jika dituduh melangggar *Internal Security Act*? Atau ada desakan dalam bentuk lain?

Tapi mungkin juga memang tak banyak yang perlu dikritik di Singapura. Orang tampaknya semakin bersikap bahwa sang pemerintah dengan sendirinya akan beres, dan mereka membaca *The Straits Times* tanpa menguap. PAP menang dalam tiap pemilu tanpa menipu. Dan bila tanpa kritik berarti tanpa demokrasi, jangan-jangan orang Singapura memang tak lapar demokrasi. Mungkinkah? Hampir 30 tahun yang lalu, Barrington Moore, dalam karya klasiknya yang dibaca di mana-mana, *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, mengatakan, seakan-akan sebuah dalil: ”Tanpa borjuasi, tak ada demokrasi.” Dari sini ada yang beranggapan bahwa dengan meningkatnya sosok ”borjuasi”, atau ”kelas menengah”, demokrasi akan berkembang. Lihat Korea Selatan. Lihat Taiwan. Lihat Thailand....

Di Singapura, ”kelas menengah” berjajar kukuh seperti gedung pertokoan. Tetapi kenapa di sini pers tak sebebas seperti di Korea Selatan dan oposisi tak sehebat di Taiwan dan suara para mahasiswa dan cendekiawan tak segaduh di Thailand?

Karena kami bukan Barat, kata orang pintar-pintar di Singapura. Karena budaya kami adalah budaya Konfusius, yang tidak konfrontatif, tapi suka konsensus....

Seorang guru besar ilmu politik dari Korea tertawa. Alasan Konfusius dan konsensus itu cuma petai kosong, katanya keras. Singapura adalah satu dari sedikit negeri yang elitenya begitu

”Barat”. Tidak adanya suara konfrontatif di sini tak ada hubungannya dengan ”budaya”. Sebab, bagaimana menjelaskan tingkah laku politik orang Korea yang gemar konfrontasi yang keras—padahal katanya mereka juga di bawah bayang-bayang Sang Konfusius? Mana sama mana bedanya dengan Singapura?

”Singapura itu suatu kebetulan sejarah yang beruntung,” kata seorang pensiunan diplomat yang berbahasa Mandarin dengan fasih. ”Negeri ini kecil dan ia punya seorang Lee Kuan Yew—bukan seorang yang ngawur seperti Mobutu. Lee mungkin bukan seorang demokrat, tapi dengan pemimpin macam dia, orang memang tidak kebelet perlu demokrasi, bukan?”

Saya tak bisa begitu saja mengiyakan. Tapi paling tidak saya sadar betapa bisa berpengaruhnya seorang pemimpin.

Tempo, 13 Maret l993

MONTAIGNE

KADANGKALA kita membutuhkan seseorang yang tinggal di menara gading. Atau menara batu, seperti yang tampak di sebuah kastil yang terletak 45 km di sebelah timur Bordeaux, Prancis. Di dalam bangunan kukuh itu, di lantai ketiga, dengan dikelilingi oleh 1.000 buku, Michel Eyquem de Montaigne merenung dan menulis.

Itu terjadi di paruh kedua abad ke-16. Di luar kastil, perang agama sedang mengamuk, orang saling merampok dan membunuh, dengan sikap yakin 100% bahwa Tuhan mengirim musuh ke neraka tanpa amnesti.

Kini orang mungkin banyak yang lupa akan isi pikiran Michel de Montaigne. Orang ini memang lebih sering sebagai seseorang yang melahirkan bentuk prosa yang disebut ”esai”, yang hingga kini dipraktekkan hampir oleh setiap penulis. Esai (atau *essay* dalam bahasa Inggris) berasal dari kata *essayer* dalam bahasa Prancis, yang berarti ”berusaha”. Sebab bentuk ini memang terkait erat dengan diri penulisnya, dan meskipun tak enggan untuk masuk, bila perlu, ke dalam renungan yang dalam, karya jenis ini tak punya pretensi sebagai uraian yang sepenuhnya sahih dan final.

Montaigne memang cocok untuk bentuk yang mengalir dan menari-nari itu. Montaigne adalah orang yang mengatakan, seakan-akan peringatan akan bahaya bila kita jadi batu yang mandek, bahwa ”tak ada satu pun yang pasti selain ketidakpastian”.

Ia memang semacam bapak skeptisisme modern, yang berangkat dari skeptisisme Pyrrhon, seorang pemikir Yunani Lama. Baginya ilmu tak pernah ada; yang ada hanya hipotesis yang angkuh dari pikiran yang pongah, ”...kita beserta keputusan kita, dan semua makhluk fana lainnya, terus-menerus bergulir, berkelok,

dan lewat."

Tampak ada kerendahan hati di sini—kesadaran yang bisa terasa religius tentang keterbatasan manusia—meskipun bisa membingungkan dan menjengkelkan. *Que sai-je*? (Apa yang aku ketahui?), itulah motto Montaigne yang terpahat di langit-langit perpustakaannya. Atau: "Aku tak menentukan apa pun. Aku tak memahami hal ihwal; aku menangguhkan kata putus; aku menelaah."

Orang kemudian menyimpulkan bahwa Montaigne memang tak punya pendapat yang tetap. Ada seorang penulis yang mengecamnya karena menghadirkan "sikap serba meragukan yang universal", yang akibatnya membuat kita lumpuh ketika kita mencoba dunia dan mengubahnya.

Namun orang juga bisa mengatakan bahwa ia telah menyelamatkan pikiran kita dari dua hal: api panas fanatisme dan sinar yang tajam tapi sempit dari rasionalisme. Yang pertama sangat kuat nyalanya di masa ia hidup. Pertentangan antara Gereja Katolik dan pelbagai gerakan Protestantisme tengah menjadi-jadi, dengan darah dan besi. Montaigne tetap tenang, seorang yang berada di menara dan tak terlibat dalam kelimun dan kecamuk. Dengan demikian ia bisa merawat sensibilitas dan kewarasan jiwa, serta menjaga "moderasi", atau kearifan bahwa "sebaik-baiknya perkara ada di tengah-tengah".

Memang, sampai akhir hayatnya ia tetap seorang Katolik, tapi ia mengakui bahwa ia memeluk agama yang dipeluknya hanya karena "kebetulan geografis" seperti kebanyakan orang. Ia sendiri punya dua saudara kandung yang jadi pengikut Calvin, dan ibunya berdarah Yahudi. Bagaimana ia bisa berniat membinasakan orang yang punya konsepsi yang berbeda tentang Tuhan? "Ah, manusia *ngawur*, yang tak sanggup membuat seekor cacing namun ingin membuat berlusin-lusin tuhan!", tulisnya.

Dalam arti tertentu juga Montaigne bisa dicatat sebagai suara

yang waspada—jauh sebelum kaum ”post-modernis”—tentang mustahilnya memberi jawaban pamungkas bagi banyak soal hidup manusia. Ada yang menganggap warisan pikirannya sebagai kubu yang berlawanan dengan warisan Descartes. Dalam pikiran orang Prancis abad ke-17 yang sering dianggap sebagai ”bapak ilmu modern” itu, skeptisisme ala Montaigne ditampik. Untuk menyelamatkan manusia dari kebingungan yang menahun karena diombang-ambingkan pertentangan nilai dan keyakinan, Descartes menawarkan kedahsyatan pikiran. Bagi Descartes, manusia mampu membentuk satu sosok pengetahuan yang kukuh, tak gonjang-ganjing, jika kita bertolak murni dari inti subyek yang berpikir, jika kita menggunakan metode yang benar secara rasional, bebas dari praduga dan sifat-sifat ”subyektif” yang lain.

Tapi asumsi (ataukah pretensi?) seperti itu akan membuat Montaigne tersenyum. Ia pernah menulis: ”Orang tersiksa oleh opini mereka tentang hal-ihwal, bukan oleh hal-ihwal itu sendiri.”

Tempo, 20 Maret 1993

KELIR

Mijil langenira
Sang nerpati
lampahira alon

SUARA dalang menggeletar, mengantar adegan di kerajaan besar Dwarawati. Di layar, Baginda Kresna sedang dihadap kedua patihnya. Suasana anggun, mayestis, hadir dari *suluk* yang ditembangkan itu. Penonton pun terdiam. Bangsal di Sitihinggil Keraton Yogyakarta itu memang sesak—kurang-lebih 1.000 hadirin melimpah sampai ke luar pintu—tapi orang-orang ini seperti tak hendak lepas dari kelir putih dan wayang warna-warni yang dihidupkan oleh Ki Manteb, dalang piawai dari Sala itu.

Apakah sebenarnya Kresna, Baladewa, dan Samba bagi Ki Manteb? Dan apa Ki Manteb dan segala tokoh ceritanya bagi para penonton ini? Duduk di antara jejal hadirin, di salah satu kursi seng warna hijau yang berderet dalam ruangan yang sudah tampak lusuh itu, saya tiba-tiba merasa dipergoki oleh pertanyaan itu—seperti pertanyaan dalam gumam Hamlet, ketika tokoh cerita Shakespeare itu menonton serombongan aktor yang asyik memainkan Hekuba.

Saya—sebagian dari penonton—rasanya tahu apa jawabnya. Kami tertawa, atau terharu, atau bahkan bertepuk, sebab antara Kresna dan Ki Manteb, antara dalang dan wayang, antara dalang, wayang, dan kami, ada sebuah dunia yang telah terbentuk lama sekali. Hanya ada satu perekat yang ampuh yang mengaitkan unsur-unsur itu: seperangkat imajinasi, yang menjadi milik bersama, setelah jalin-menjalin melalui sebuah sejarah. Sejarah itu adalah riwayat sebuah kebudayaan.

”Saya tak tahu apa yang dipikirkan orang-orang asing yang melihat suasana pertunjukan ini,” bisik seorang kawan yang duduk di sebelah kiri saya, ketika menyaksikan beberapa turis asing berada di antara para hadirin.

Ya, apa gerangan yang bisa mereka nikmati, selain sebuah suasana eksotis yang menakjubkan? Tidak mudah untuk ”masuk” ke dalam jalinan imajinasi bersama di bangsal Sitihinggil malam itu, bila Anda seorang yang tak dibesarkan di dalam lingkungan sosial budaya Jawa. Apa boleh buat. Wayang kulit hanya punya sebuah pentas bersahaja: sebuah layar yang tak begitu luas. Tetapi di antara kedua tepinya, berlangsunglah satu kehidupan yang intens: hidup dan kematian tokoh-tokoh *Mahabharata* atau *Ramayana*, yang wajah dan tubuhnya ditatah dengan stilisasi yang plastis (meskipun cuma di alas bidang dua dimensi), gerak yang hampir sepenuhnya seperti tarian ekspresif, dialog yang diucapkan secara memikat, *suluk* yang menggetar seperti puisi liris yang paling murni....

Pendek kata: bunyi, suara, warna, cahaya, bentuk, gerak, yang beragam dan berganti-ganti, tetapi seluruhnya menampilkan sebuah kesatuan gaya yang utuh—yang juga tidak serta-merta gampang untuk memukau setiap orang.

Sebab jelas: intensitas yang berlangsung di atas kelir sederhana itu bagaimanapun juga menggunakan sejumlah idiom yang hanya bisa intim dengan kita apabila kita mengenal jejak dan sumbernya. Kita tidak cukup hanya mengetahui jalan cerita yang disajikan. Kita tidak cukup hanya mengenali sosok, wajah, watak, dan posisi para tokoh yang ditatah di atas kulit itu. Kita tak cukup hanya merasa terbiasa dengan Kresna yang *mbranyak* tapi bijak, Baladewa yang gagah tapi pemarah. Samba yang muda dan penuh percaya-diri.... Kita juga harus terbiasa dengan *mood* sebuah gending yang dibawakan para penabuh gamelan, suasana yang bergema dari sebuah *suluk*, karakter yang tampak dari se-

buah gerak. Dan tentu saja kita harus terbiasa dengan ungkapan-ungkapan verbal yang, dalam penceritaan Ki Dalang, selalu sarat dengan keragaman kata dan bunyi, dengan sinonim yang berlapis-lapis.

Dalam arti itu saja, wayang kulit adalah sebuah kesenian yang menakjubkan: ia sebuah produk yang penuh paradoks. Ia mempunyai segala unsur ”kesenian tinggi”—misalnya puisi dalam tembang, kompleksitas dalam iringan gamelan. Tapi ia bisa dinikmati oleh hampir seluruh lapisan masyarakat, tak cuma mereka yang akrab dengan sastra yang adiluhung. Ia bisa mengisahkan cerita tragis yang menggugah kita untuk merenung, tapi ia juga bisa berisi banyolan yang murahan dan petuah pesanan yang membosankan.

Di bangsal Sitihinggil malam itu. Ki Manteb menghadirkan seluruh paradoks itu. Tapi pada akhirnya, memang, kebersamaan hidup dalam imajinasi yang terjalin oleh waktu itu yang membentuknya menjadi sesuatu yang bermakna. Imajinasi dan sejarah: dua hal yang kini justru terancam untuk dilecehkan, ketika kita ingin lepas landas dengan mesin-mesin yang mengaum tentang sebuah masa depan.

Tempo, 27 Maret 1993

BERLIN

BERLIN seperti dicakar sejarah. Berjalan dari Lapangan Marx-Engels Platz menyusuri bulevar Unter den Linden, menjelang musim semi 1993, kita akan merasakan di sekitar kita masa lampau berlapis-lapis mengendap. Di kanan kiri, deretan bangunan abad ke-18 dan ke-19 yang masih utuh dan sepi. Agak di sana, barisan konstruksi abad ke-20 yang "sosialistis", kaku dan wagu, yang sekarang kosong ditinggalkan.

Berlin, terutama di sisi Timur, kini praktis menjadi seonggok monumen—kenangan tentang kemegahan dan sekaligus kekalahan, keduanya dengan rasa nyeri sendiri-sendiri.

Lalu apa jadinya nanti dengan kota ini, kota yang dulu pernah memaklumkan perang ke mana-mana tapi kalah, kota yang congkak dan kemudian luluh lantak dan kini harap-harap cemas ini? Orang Jerman mencoba memutuskan, tapi tak mudah. Memang, tembok yang dibangun dengan paksa oleh Uni Soviet itu sudah roboh. Benar, masa depan tengah disiapkan dengan gegap gempita. Tapi bagaimana memutuskan mau jadi apa kelak kota ini? Berlin bukan cuma sebuah tempat. Berlin adalah sebuah trauma.

Agaknya inilah yang kian tajam terasa setelah Timur dan Barat bertaut. Tanpa tembok, tanpa batas yang ditegakkan oleh para penakluk Perang Dunia II, kedua sisi kota saling langsung bisa memelototkan mata. Kontras-kontras, yang dulu tersembunyi di balik dinding, kini jadi kehilangan tutup, mencolok, menyakitkan. Di sepanjang Kurfuerstenstrasse, di Barat, yang tampak adalah etalase gemerlapan: pameran pakaian dan parfum, restoran dan kegembiraan. Di sepanjang Unter den Linden, di sepanjang Alexanderplatz, di Timur, yang tampak adalah warna kusam.

Tak mengherankan bila luka setelah perang terasa masih lebih amis di sini. Di tahun 1989, orang-orang Berlin Timur bersorak

dan menari-nari setelah menggempur dinding yang mengepung mereka itu, bagaikan beratus ribu pesakitan yang lepas memberontak dari sekapan, mirip para tahanan yang akhirnya menenggak kebebasan di adegan akhir opera Beethoven. Segera menyusul itu, orang Jerman Timur pun memilih untuk segera bisa bersatu dengan Jerman Barat, dan Berlin tiba-tiba menjadi sebuah tanda yang paling spektakuler dalam sejarah tentang kekalahan sosialisme di hadapan kapitalisme.

Dengan menggabungkan diri ke dalam sistem yang menang, ”mereka berharap akan ikut menang pula. Ternyata tidak. Kapitalisme bukanlah sebuah kenduri. Kapitalisme juga sederet tuntutan. Haetzel, seorang *entrepreneur* berumur 30 tahun berasal dari Barat, ingin membuka rumah makan di sisi Timur. Tetapi ia tak mudah merekrut 25 orang pelayan di sebuah negeri yang selama 40 tahun hidup dalam sistem komunisme. Bukan karena di sana, dalam semangat sama-rata-sama-rasa, tak ada pelayan restoran. Sebabnya lebih mendasar: dalam sebuah masyarakat yang diatur segalanya oleh birokrasi, orang hanya tahu caranya bagaimana melayani para birokrat dan para petinggi. Tanpa ekonomi pasar, tak banyak orang yang tahu perlunya melayani konsumen. Tak ada pedagang yang memikat pelanggan, tak ada pelayan yang tersenyum di pintu. Herr Haetzel akhirnya menunda pembukaan restorannya tahun depan....

Di Timur sementara itu kian banyak yang menganggur. Kapitalisme menghendaki itu. Ketika perusahaan-perusahaan negara berpindah tangan ke swasta, ribuan buruh harus dilepas. Ketika pabrik- pabrik kimia ala Jerman Timur ternyata menyebarkan polusi, sejumlah lapangan kerja terancam. ”Dulu, oleh pemerintah komunis, saya diberi tahu buruknya kapitalisme”, kata seorang penganggur, bekas karyawan hotel di sebuah gerbong kereta dari Postdam. ”Sekarang oleh kaum kapitalis saya lebih diberi tahu”.

”Kami, di Timur, kalah empat kali,” kata seorang bekas hakim

dari Berlin Timur yang tak boleh jadi hakim lagi. ”Yang pertama kalah dalam Perang Dunia I. Yang kedua kalah dalam Perang Dunia II. Yang ketiga kalah di hadapan sistem kapitalisme. Kini, yang keempat, kami kalah *di dalam* sistem kapitalisme.”

Suaranya tanpa emosi. Ia termasuk mereka yang sudah terbiasa menyerah kepada ketidakpedulian. Tak jauh dari sana, menyengat bau bacin air Sungai Spree yang mengalir di belakang gedung Palast der Republik. Gedung yang dulu jadi pusat pemerintahan komunis itu juga lambang ketidakpedulian.

Ia sedang hendak dihancurkan, walaupun baru berumur 20 tahun, karena ia—selain buruk arsitekturnya—juga dibangun dengan memakai banyak asbes. Pemerintah Kota Berlin kini menganggap itu membahayakan kesehatan, dan orang ramai bisa menyimpulkan bahwa ”istana” itu sebuah hasil kekuasaan yang begitu rupa, hingga bisa berbuat apa saja kepada manusia, termasuk berbuat kebodohan.

Palast der Republik: ia agaknya harus dilupakan, seperti sebuah kesedihan. Tapi Berlin bukan cuma sebuah kesedihan. Kota yang menanggungkan sejumlah perang dan sejumlah rezim dan sejumlah kebengisan adalah sebuah kota yang berharga. Hanya mereka yang mengenal trauma, mereka yang pernah dicakar sejarah, tahu benar bagaimana menerima kedahsyatan dan keterbatasan yang bernama manusia.

Tempo, 17 April 1993

SI HARAM

HERBERT Frahm tidak pernah mengenal ayahnya. Ia anak haram, lahir dari seorang gadis pelayan toko di tahun 1913 di Luebeck, di provinsi paling utara Jerman. Penduduk kota itu pernah menjadi masyhur dan abadi dalam novel *Buddenbrooks* Thomas Mann, tapi yang paling masyhur dan abadi agaknya justru tokoh yang tidak kita temui dalam novel itu. Dialah Herbert Frahm, si anak haram, warga yang paling hina dina dalam masyarakat Jerman awal abad ke-20.

Kisah hidup Frahm, seperti pernah dikatakan oleh novelis Heinrich Boll, adalah bahan yang cocok buat sebuah legenda: anak yang malang itu kemudian dikenal bukan saja sebagai perdana menteri Jerman Barat yang mendapatkan Hadiah Nobel karena politik luar negerinya yang mengulurkan damai. Ia anak yang miskin yang kemudian banyak memberikan dirinya untuk orang lain yang diringkus kezaliman.

Di awal tahun 1930-an, ketika umurnya 17 tahun, Herbert Frahm, anak pelayan toko itu, sudah aktif dalam gerakan buruh di kotanya. Tidak hanya itu. Ia juga sudah masuk dalam daftar hitam orang-orang Nazi. Ia, anggota Partai Pekerja Sosialis, sering terlibat pergocohan dengan orang-orang berseragam cokelat yang menyerukan nama Hitler itu. Tak urung, ketika orang-orang Nazi berkuasa, ia lari ke Norwegia. Ia meninggalkan negerinya hanya dengan berbekal uang 100 mark, beberapa lembar baju, setangkai sikat gigi dan satu jilid *Das Kapital*. Sejak itu ia memakai nama Willy Brandt.

Di Norwegia ia dengan cepat belajar bicara dalam bahasa negeri itu, bahkan menjadi wartawan. Tapi ia giat menyelundupkan surat dan selebaran gelap ke Jerman. Bahkan di tahun 1936 ia, memasang diri sebagai seorang Norwegia, masuk ke Berlin, un-

tuk mengadakan kontak dengan gerakan di bawah tanah yang melawan Hitler. Ia tahu betapa besar risiko tindakan itu, tetapi seperti dikatakannya, "tujuan perjuangan lebih penting ketimbang individu." Dan ia bukan orang tolol. Ketika di tahun 1940 Jerman yang diperintah Hitler itu mencaplok Norwegia, Brandt menyamar menjadi seorang prajurit kerajaan kecil itu, dan sebab itu ditangkap sebagai tahanan perang. Setelah empat bulan ia dibebaskan. Dinas mata-mata Gestapo tak sempat mencurigainya. Ia lari ke Stockholm. Di sana ia menulis enam jilid buku dan terus melancarkan kegiatan anti-Nazi dengan teman-temannya dalam Partai Pekerja Sosialis.

Hidup dalam pelarian—seraya terkadang mendengarkan berita tentang gerakan kawan-kawan yang gagal dan dibasmi—menjadikannya seorang yang peka perasaan dan tak gampang mengeluarkan isi hati. Tetapi juga menyebabkannya menjadi seorang yang bebas dari dogma ideologi.

Dan ia, biarpun datang dari masa kecil yang gelap, tampaknya memang bisa mengatasi kepahitan sebuah permusuhan. Di tahun 1957 ia menjadi wali kota Berlin. Empat tahun kemudian Tembok Berlin dibangun dan direntang oleh tentara Soviet, dan merobek dengan ganas kota tua yang sudah dibagi dua oleh para pemenang Perang Dunia II itu. Tapi Brandt, yang menyaksikan semua itu dari dekat, tahu: memperkeras permusuhan justru tak akan menghasilkan apa pun. Ia lancarkan *Ostpolitik*, atau "kebijakan ke Timur". Ia menawarkan sikap bersahabat dengan Jerman Timur, yang selama ini dianggap musuh yang najis oleh para pendahulunya. Di tahun 1971, Willy Brandt mendapat Hadiah Nobel untuk perdamaian.

Di tahun 1993, ia—atau orang seperti dia—sudah tak ada lagi. Kehidupan politik sudah tak lagi punya tokoh yang bisa menimbulkan inspirasi. Kita menengok ke kanan dan ke kiri dan tak menemukan orang yang bisa membangkitkan anasir yang ba-

gus dan mulia dalam diri orang-orang lain, hingga orang memasuki dunia politik karena niat untuk membuat dunia yang lebih baik. Bukan karena previlese.

Apa gerangan sebabnya? Karena ”sejarah sudah berakhir”, dalam arti perjuangan-perjuangan besar ke arah pembebasan manusia sudah mendapatkan apa yang dikehendaki: lahirnya masyarakat yang terbebas dari tirani? Ataukah karena masa depan tak lagi berwujud seperti dulu: sesuatu yang lahir dari perubahan yang apokaliptik? Maka: pahlawan tidak akan perlu lahir, keberanian tak sampai harus meriskir nyawa dan kemerdekaan, dan yang ada hanya perdebatan dan negosiasi panjang, bukan pergulatan antara hidup dan mati tentang apa yang benar dan tak benar, adil dan tak adil?

Ataukah hidup di dunia menjadi kian teratur, dan yang diperlukan hanyalah sejumlah rumus, yang kadang-kadang salah sedikit, tetapi rapi meskipun sepi?

Tempo, 24 April 1993

FASIS

FASISME bisa punya daya tariknya sendiri.
”*Every woman loves a fascist*,” kata salah satu baris sajak penyair wanita Amerika terkenal, Sylvia Plath.

Kaum feminis jangan marah: Sylvia Plath, seperti banyak penyair, sering menuliskan kalimat yang mengejutkan dengan gema yang bisa bermacam-macam. Toh kita tahu bahwa keterpesonaan orang kepada kaum fasis tak hanya menyangkut perempuan-perempuan.

Fasisme melontarkan bayangan kegagahan, kekuatan yang megah dan juga muram. Kaum militeris di Jepang, kaum pengikut Mussolini di Italia yang berseragam hitam, kaum Nazi yang memakai baju cokelat dengan selempang kulit: semua mereka mengumandangkan keinginan yang sering merayap di hati kita—keinginan untuk meraih sebuah gambaran ideal manusia: manusia sebagai tokoh yang perwira dan murni, makhluk yang tak jadi lembek oleh hidup empuk dalam keseharian dunia modern. Juga: makhluk yang bertindak, tak merenung. Mereka memimpikan kembali keteguhan para samurai, keperkasaan para prajurit Romawi, keunggulan jiwa raga para kesatria dalam dongeng Nibelungen. Ada sesuatu yang romantik di situ. Ada sesuatu yang ”indah” tetapi juga sekaligus menakutkan.

Kita bisa melihat tali samar-samar yang menghubungkan seorang seperti Hitler dengan musik Wagner—sebagaimana kita pun melihat garis lurus yang seperti tak sengaja antara fasisme dan Yukio Mishima, sang novelis Jepang. Kita ingat bagaimana Mishima memaklumkan kekecewaannya kepada kehidupan Jepang yang baru, sebelum ia—dengan pakaian seragam militer yang tampan—merobek perutnya sendiri dengan pedang. Ia masygul bahwa Jepang berubah: orang 1ebih memilih semangat

saudagar, bukan semangat prajurit *kamikaze*; orang lebih menyukai hidup dalam angka dan prosa, bukan dalam epos.

Keindahan memang bisa berlebihan, dan orang bisa terperosok ke dalam "estetisme": paham bahwa keindahan memimpin segala-galanya. Ada seorang yang mengatakan bahwa Naziisme pada dasarnya adalah "estetisme nasional": sebuah pemikiran yang mengaburkan batas antara dunia politik dan dunia seni sedemikian rupa sehingga masyarakat itu sendiri menjadi sejenis pertunjukan total, suatu *Gesamtkunstwerk*. Di situ, visi sang "seniman"—atau kehendak sang Pemimpin—tak bisa dibedakan dari pikiran dan hasrat rakyat, yang ditakdirkan bermain dalam drama yang megah dan dahsyat itu.

Tampaknya, itulah sebabnya fasisme memikat, tak saja buat para perempuan (seperti dikatakan oleh Sylvia Plath), tapi juga buat Mishima. Tak cuma buat Mishima, tapi juga buat Heidegger, filosof Jerman yang termasyhur sebagai pelopor "post-modernisme" yang ternyata—setidaknya menurut Philippe Lacoue-Labarth dalam *Heidegger, Art and Politics*—mendukung semangat Nazi bukan cuma secara kebetulan.

Namun, mungkin masalahnya bukan terletak pada hubungan fasisme dengan kegandrungan kepada segala hal yang estetis. Kini kita sudah tahu bahwa ada yang menjijikkan dalam fasisme. Kita muntah menyaksikan pemujaannya kepada keelokan dan keperwiraan, obsesinya terhadap ide tentang masyarakat sebagai sejenis pertunjukan total. Kita telah melihat bagaimana kaum militeris Jepang meletakkan kekerasan terhadap manusia sebagai bagian dari tugas suci, dan bagaimana kaum Nazi membunuhi orang Yahudi (juga orang "non-Aria" lain) agar dunia jadi lebih "necis". Kita telah menyaksikan bagaimana barisan massal, musik mars, pakaian seragam dan derap bersama pada akhirnya—meskipun menampilkan sesuatu yang sedap dipandang—mengancam kemerdekaan manusia.

Rasanya memang ada yang salah dalam cara kaum fasis memandang keindahan dan menilai sejarah. Keindahan bagi mereka adalah sesuatu yang necis, rapi, terkendali dengan disiplin, seperti otot para pahlawan dalam dongeng-dongeng lama. Sejarah bagi mereka adalah sebuah jalan mundur: di masa kini yang kita alami adalah kemerosotan, kebangkrutan, sementara di masa silam yang ada adalah model kesempurnaan.

Padahal, di dunia, ada hal-hal yang sangat berharga meskipun tak necis. Hidup bukanlah sebuah pentas balet Bolshoi, bukan parade para kadet di hari besar nasional. Tapi kita bisa menyukainya, meskipun di masa lampau kita tak punya surga dan tauladan suci. Setidaknya kita tak pernah bisa berjalan mundur. Kita toh bisa mensyukuri masa kini (dan berharap di masa depan). Ketika fasisme menampik semua itu, pada dasarnya ia menyiapkan kematian, dengan senjata atau bukan.

Tempo, 8 Mei 1993

TIMPANG

KOTA-KOTA berbicara tentang kemiskinan dengan cara yang paling menikam. Ada seorang pendatang dari Amerika yang menuliskan kesannya tentang sebuah kota yang baru mencorong oleh industrialisasi, yang dengan cepat menjadi pusat kemegahan—tapi juga pusat kesengsaraan: "Di tengah keserba-melimpahan yang luar biasa itu, ada laki-laki, perempuan, dan anak-anak yang mati kelaparan. Seiring dengan kereta kuda yang gilang-gemilang, yang berlapiskan emas, yang berwiru sutera, yang diiringi pelayan berseragam, mereka yang miskin, sendirian, tanpa harap, telanjang...."

Orang Amerika itu berbicara tentang London, pada tahun 1849. Tapi bagaimana kemiskinan itu secara tajam menusuk bisa dibaca dari sebuah laporan lain dari pertengahan abad ke-19 itu. Seorang penulis menuliskan kesaksiannya melihat hidup sekelompok orang miskin yang bekerja sebagai para pemungut tulang: "Saya telah melihat mereka mengambil sekerat tulang dari seunggun kotoran, dan menggerogotnya sementara masih panas oleh proses meragi dan membasi...."

Rupanya suatu nasib yang universal: kota-kota berbicara tentang kemiskinan dengan cara yang menikam, bukan karena sejumlah orang hidup serba kurang atau pas-pasan, melainkan karena kontras di sana yang menganga tajam. "Kemelaratan yang paling nyata adalah yang terdapat di kota-kota, karena di sanalah ekses-ekses saling bertetangga," kata André Gide.

Kita tahu ini karena Jakarta, tahun 1993, seperti London, tahun 1849, adalah contoh tentang ekses yang berdampingan dengan ekses, sedemikian rupa jelasnya hingga praktis sudah menjadi klise: Rumah-rumah *real estate* dengan kolam renang (dan listrik ribuan watt) berhimpun—bagaikan para anggota sebuah

klub yang mahal—tidak jauh dari bedeng-bedeng yang kumal dan termangu di tepi selokan cemar yang mati. Lapangan golf luas yang segar bugar membentang di dekat kampung-kampung yang tak berpekarangan. Orang-orang yang bisa menghabiskan uang Rp 3 juta untuk sekali bertaruh di lapangan tenis berpapasan dengan orang-orang yang harus hidup dengan Rp 1.000 sehari. Itulah sebabnya nasib si miskin rasanya tak cukup didendangkan dalam lagu keroncong ciptaan Maladi, *Di Bawah Sinar Bulan Purnama*. Kita telah lama berteriak dengan marah tentang mereka yang hidup dalam kemiskinan: kita telah bicara dengan kata "marhaen" atau "proletar" pada masa penjajahan. Kita telah bertubi-tubi mendesak, dan berbuat, untuk zakat bagi yang fakir dan papa. Kita telah membikin sejumlah besar proyek pemerataan.

Persoalannya, apa sebenarnya yang hendak kita capai: menghabisi kemelaratan atau menghilangkan ketimpangan?

Hampir satu abad *sebelum* seorang pengunjung dari Amerika melihat London sebagai kota tempat sejumlah orang miskin "tanpa harap, telanjang", seorang pengunjung Amerika lain punya kesan lain. Pada tahun 1766, orang Amerika yang terkesan itu, Benjamin Franklin, menulis tentang Inggris: "Tak ada negeri di dunia ini yang membangun sebanyak itu perlengkapan bagi orang miskin. Begitu banyak rumah sakit untuk menerima mereka bila mereka sakit atau lumpuh, semuanya dibangun dan dirawat oleh organisasi amal sukarela. Begitu banyak rumah derma untuk orang tua dari kedua jenis, dan ada sebuah undang-undang yang khidmat dibuat oleh orang kaya untuk menjadikan tanah mereka kena pajak yang tinggi guna mendukung orang melarat...."

Jarak waktu antara 1766 dan 1849 begitu panjang, tapi tak ada tanda bahwa kemiskinan menyusut. Kita termangu. Jalan rupanya rumit. Menghabisi kemelaratan saja—dengan memberi banyak dana dan kemudahan bagi si papa—ternyata tak memper-

baiki keadaan. Benjamin Franklin sendiri pada tahun 1766 itu sudah melihat bahwa kedermawanan yang melimpah-ruah yang disaksikannya di Inggris itu hanya merupakan ”suatu hadiah untuk menggalakkan kemalasan”. Tak mengherankan, kata Franklin pula, bahwa akibatnya ialah ”bertambahnya kemiskinan”.

Kritik Benjamin Franklin itu kemudian, pada zaman kita, menjadi kritik utama terhadap sistem *welfare state* dan, lebih tegas lagi, sistem sosialisme, di mana orang hidup dari kemudahan yang diatur oleh pemerintah, dan ethos kerja menjadi merosot. Tapi bukan hanya itu. Akibat lain ialah berlanjutnya ketimpangan sosial. Bagaimanapun juga, gagasan kedermawanan mengandung suatu keniscayaan adanya ”sang pemberi derma” dan ”sang penerima derma”. Keduanya berbeda dalam derajat dan kekuasaan. Kedermawanan hanya akan membuat si miskin kian tak berdaya. Filantropi bisa dianggap sebagai cara terselubung untuk mempertahankan ketimpangan. Maka, agaknya kedermawanan yang sesungguhnya harus berangkat dengan niat bahwa ketimpangan itulah yang mesti ditiadakan. Tapi di kota-kota besar, di kantor penguasa-penguasa besar, orang akan mendengar kalimat itu dengan senyum yang besar. ”Lihat,” mereka akan berkata, ”tanpa ketimpangan, tak akan ada kami. Tanpa ketimpangan, tak akan ada persaingan, tak akan ada niat untuk menang. Dan bukankah kitab suci dan sejarah telah mengajarkan bahwa si miskin akan selalu bersama kita?”

Tempo, 15 Mei 1993

BANGSA (1)

BANGSA adalah sebuah makhluk yang aneh. Jika tak percaya, tengoklah ke Timur Tengah. Kamal Abu Deeb, seorang sastrawan Arab, menulis beberapa saat setelah Irak digempur dalam Perang Teluk, 1991:

Kita tak bisa tidak bersama bangsa.... Bangsa mungkin tiran gergasi... mungkin seorang polisi dengan anjing yang mengejar kita di mana-mana di kungkungan temboknya. Bangsa mungkin gua tempat rasa kecewa kita, atau rumah pembantaian mimpi manis kita, kuburan kebebasan dan kehormatan kita.... Tapi kita tak bisa tidak bersama bangsa.

Ada sikap apa-boleh-buat dalam pernyataan Abu Deeb, ada solidaritas tapi juga rasa getir. Prosa itu berjudul "jeritan di tanah terbuang"; konon bahasa Arabnya *Sarkhah fi Matah*. Apa pun yang dimaksudkannya dengan "tanah terbuang", Abu Deeb bicara tentang keniscayaan "bersama bangsa": rasa sepenanggungan. Tragik dan mungkin heroik, kita, menurut Abu Deeb, telah diserahkan sejarah untuk tak bisa sendirian.

Masalahnya, kemudian, kenapa tak bisa.

Abu Deeb berasal dari Suriah. "Bangsa" yang dilukiskannya sebagai sebuah himpunan yang begitu mencengkeram itu tentu saja bangsa Arab, yang hidup di pelbagai negeri di Timur Tengah kini: mereka yang dikelilingi pintu-pintu bui yang mengancam dan pasukan polisi yang berpatroli sampai ke isi pikiran, tapi toh terus-menerus berseru, terkadang dengan air mata, bahwa Arab si Korban dan Arab si Algojo adalah satu, dan harus satu. Benedict Anderson menyebut sebuah bangsa adalah sebuah "komunitas yang dibayangkan", *an imagined community*. Dalam hal bangsa

Arab, imajinasi itu begitu dahsyat: rasa sekomunitas, bayangan sesaudara, bahkan melampaui rasa tertindas dan dianiaya. Abu Deeb itu contohnya.

Hanya abad ke-20 yang bisa menjelaskan itu. Fouad Ajami menulis dengan cemerlang, dalam *The Arab Predicament*, tentang rasa waswas yang pada zaman ini merundung orang-orang Arab Timur Tengah"itu: rasa cemas kalau-kalau "takluk secara budaya" di hadapan apa yang dibayangkan sebagai "Barat". Soal identitas diri pun dengan cepat, seperti setrum listrik, menjalar dan menimbulkan eksplosi. Sering mengguncangkan orang lain, sering membutakan diri sendiri.

Tapi tak cuma itu. Ada juga rasa malu, marah, frustrasi, setelah kekalahan dalam perang singkat 1967 melawan Israel. Apalagi Israel, di Timur Tengah, punya sebuah pengertian yang ganjil tentang "bangsa"—yang membuat soal identitas jadi soal politik yang kian pedas dan kian pedih. Kita ingat Anton Shammas. Ia seorang Arab, tapi warga Israel, seperti sekitar sejuta orang Arab lainnya. Ia seorang sastrawan yang sekaum dengan Abu Deeb tapi ia menulis dalam bahasa Ibrani. Bagi Shammas, Israel bagaimanapun adalah negerinya. Baginya, orang Arab Israel bisa memberikan sumbangan yang punya nilai kultural dan politik. Tetapi betapa sulit: seperti dikisahkan dalam *Sleeping on a Wire: Conversations with Palestinians in Israel* oleh David Grossman, sikap Shammas tak mudah diterima oleh warga Israel yang Yahudi. Ada seorang intelektual Yahudi yang menyilakannya pindah beberapa puluh meter ke Timur, ke wilayah Arab yang siapa tahu kelak jadi negeri sendiri itu....

"Bangsa". bagi Israel, sebuah negeri yang didirikan setelah orang Yahudi diusir dan dibantai di Eropa, memang lain. Seorang keturunan Arab warga negara Amerika atau Indonesia akan disebut berkebangsaan "Amerika" atau "Indonesia" di formulir imigrasi, tapi analogi itu tidak berlaku bagi seorang keturunan Arab

warga Israel; nasionalitasnya ditentukan resmi sebagai ”Arab”. Di Israel, ”bangsa” adalah konsep yang menyangkut garis darah dan agama, tak cukup karena ”hasrat untuk menjadi bersama” seperti dalam konsep termasyhur Ernst Renan. Israel satu-satunya negeri yang dipunyai oleh jutaan orang yang tak tinggal di sana, (asalkan Yahudi), tapi tak bisa 100% dipunyai oleh sebagian orang yang jadi warganya—misalnya Anton Shammas.

”Bangsa” memang sering lebih berbicara tentang *kami* ketimbang *kita*: gerak kebersamaan yang terkadang membuang dan mengucilkan. Tak selamanya orang bisa menanggungkan itu. Pada tahun 1979, Penyair Fawzi Kareem meninggalkan Irak, lari dari negerinya tempat kebersamaan sepenuhnya ditentukan oleh nasionalisme Partai Baath dan kekuasaan Saddam Hussein. Kareem menulis: *Tiap layar yang tak termasuk milikmu, wahai polisi di perbatasan, yang... lari dari semua makna hitam itu, itulah layar milikku.*

Memang, bangsa bisa apa saja, tapi ada yang tak bisa diputuskan hanya oleh kekuasaan (dan kekerasan) di perbatasan. Terkadang seorang bisa mencipta layarnya sendiri.

Tempo, 29 Mei 1993

IDENTITAS

IDENTITAS itu ibarat garmen. Ia dikenakan di atas diri kita yang bugil.... Bagaimana James Baldwin sampai mengatakan itu (saya susun kembali dari ingatan), saya tidak tahu. Kalimat itu terpampang di sebuah koridor museum. Di dalam ada pameran lukisan cat air para pelukis Amerika zaman dulu: gambar dalam warna terang, tentang danau dan kebun, cahaya bersih, langit yang bukan milik abad ke-20, kosmos yang seakan-akan tak kenal rusuh.

Dengan kata lain: suasana sebelum James Baldwin dan kepedihan, sebelum ia mengatakan, ”Di Amerika warna kulitku telah berdiri antara aku dan diriku sendiri.” Ia menulis itu dalam pengantar kumpulan esainya awal tahun 1960-an, *Nobody Knows My Name*. Hidup terasa bukan lukisan cat air. Baldwin berbicara dan kita dengar, kalimat jelas yang getir, tentang identitas diri, warna kulit, dan seterusnya, sebagai sesuatu yang seperti kudis yang digaruk tiap kali, dan bernanah, berdarah.

Ia meninggal pada tahun 1987 dan sudah menjadi bagian dari tenang. Tapi orang lain memasuki tahun 1990-an: masa ketika banyak orang, juga atas nama pikiran yang progresif dan sikap toleran, tak lagi tertarik oleh kesamaan antar-manusia. Obsesinya adalah perbedaan. ”Politik identitas” lahir. Pelbagai gerakan yang merayakan identitas pun tumbuh: kekhasan etnis, kesatuan agama, kelamin, pilihan seksual. Bagi mereka, seperti ditulis oleh seorang penulis majalah *Dissent* yang terbit di New York musim semi 1993 ini, dunia tak lagi punya pusat. Semuanya pinggiran. Jikapun ada pusat, itu adalah milik masing-masing gerakan.

Sebuah bazar yang mengasyikkan, namun juga sebuah kancah pertengkaran. Atas nama suatu ras, suatu kelompok etnis, jenis kelamin, atau agama, orang kini mengatakan: kami merasa

tertindas, dan marah, benci, karena itu kami ada. Identitas adalah ini: sesuatu yang kami rumuskan berdasarkan pada apa yang kami lawan, bukan oleh apa yang kami cintai. Musuh menjadi unsur yang mutlak. Ia harus hadir agar kami hadir.

James Baldwin, yang lahir hitam dan besar hitam di Harlem, New York, pada tahun 1920-an, dan mencoba hidup di Eropa tahun 1950-an (tapi kemudian kembali lagi ke Amerika yang tak dapat ia elakkan), adalah seseorang yang sebenarnya punya banyak garam, tuba, dan mesiu untuk bicara soal identitas. Bagaimana mendefinisikan siapa-aku, baginya, adalah perkara yang amat wigati. Bagi orang dengan warna kulit Baldwin, di Amerika, dunia menyiapkan gigi untuk mengerkahnya, dan kemudian memuntahkannya kembali setelah remuk. Ia terancam hilang bentuk oleh semesta yang dibangun dan diputuskan citranya oleh orang lain: mereka yang berkulit putih.

Tapi kenapa identitas, dalam konteks itu, hanya "ibarat garmen"—sesuatu yang kurang "hakiki"? Orang Indonesia kini menerjemahkan identitas sebagai *jati diri*. Kata itu memberikan kesan tentang adanya sesuatu yang permanen, asli, sangat berharga untuk dirawat, dan sedikit misterius, kurang-lebih seperti batu akik, yang diperoleh dengan mahal dan disimpan dengan hati-hati.

Bagi saya, terus terang, kata *jati diri* itu terdengar pretensius, dan enak hanya bagi mereka yang menyukai kata seperti menyukai guci dan cawan di toko antik: sesuatu yang eksotis, terdengar pribumi, dan sekaligus mengkilap. *Jati diri* bagi saya adalah sebuah pengertian yang meleset, apalagi rasanya James Baldwin benar; ibarat garmen, identitas bukanlah sesuatu yang secara hakiki "dari sononya", bukan sebuah inti yang dijelajahi ke dalam, melalui proses keklenik-klenikan.

Identitas muncul sebagai sebuah soal (dan sebagai sebuah jawab) justru dalam keadaan bersama orang lain. Seorang anak

lebih dulu bisa menyebut ”mama”, sebelum ia bisa mengatakan ”aku”. Artinya, sebelum menemukan orang lain, seorang manusia tak bisa mengungkapkan dirinya. Si anak kecil hanya menyebut namanya sendiri untuk bilang ”saya”. Identitas adalah dialektik: ia muncul setelah kami berkonfrontasi dengan apa yang dianggap sebagai mereka, setelah ”hitam” berhadapan dengan apa yang dianggap ”putih”, ”hijau” dengan ”bukan-hijau”, ”Timur” dengan ”Barat”.

Identitas akhirnya memang ibarat garmen, Baldwin betul: sesuatu yang juga, disadari atau tidak, hasil proses tawar-menawar, sumbang-menyumbang, pandang-memandang. ”Aku” hanyalah pemberi tanda tentang suatu kenyataan, bukan kenyataan itu sendiri. Tak seorang pun sebenarnya bisa merumuskannya secara pasti. Baldwin menyebut ”*the naked self*”, diri yang bugil. Untuk bisa merabanya sewaktu-waktu, kata Baldwin, kita lebih baik memakai identitas kita secara longgar, seperti pakaian orang di tengah gurun. Kita memang membutuhkan manusia yang lega dengan dirinya sendiri di dunia.

Tempo, 5 Juni 1993

KOLONI

SEORANG musafir datang ke sebuah koloni hukuman. Seorang opsir menunjukkan dengan bangga sebuah mesin untuk menyiksa seorang terpidana: sebuah garu dengan gigi-gigi tajam. Garu itu akan mengguratkan, di jangat si terhukum, sebuah kalimat yang menyatakan apa kesalahannya....

Kafka menuliskan karyanya yang masyhur itu pada tahun 1914. Ternyata, novel pendek yang ganjil itu mengungkapkan apa yang terjadi pada hari ini. Gayanya bertutur seperti sebuah reportase yang tenang tentang kejadian sehari-hari: seakan-akan cara menghukum yang sekeji itu adalah sesuatu yang lazim dan mudah dimaklumi.

Sang musafir pun memandang ke si terpidana, yang sebentar lagi akan dibaringkan telanjang untuk disiksa pelan-pelan sampai mati. ”Tahukah dia apa hukumannya?” ”Tidak,” jawab sang opsir. ”Tak ada perlunya ia diberi tahu. Ia akan mengetahuinya sendiri dari tubuhnya.”

Kemudian kita tahu bahwa si terpidana dianggap tak menghormati atasan. Ia diberi tugas untuk tidur di depan pintu seorang kapten. Tiap kali jam berdenting, ia harus berdiri dan menghormat. Tapi kemarin malam sang kapten mendapatkan si pelayan tertidur. Maka, diambilnya cambuk dan dipecutnya wajah si lalai. Orang itu terbangun dan memegangi kaki tuannya, berteriak, ”Buang cambuk itu atau kumakan kau hidup-hidup.”

Maka, ia diadukan. Langsung hukuman pun jatuh dan ia dirantai. Kata sang opsir, ””Seandainya ia saya panggil menghadap dan saya interogasi lebih dulu, perkaranya akan jadi berbelit-belit membingungkan. Ia akan berbohong....” Memang sang opsirlah yang diangkat oleh komandannya menjadi hakim. ”Prinsip yang saya anut adalah ini: kesalahan sama sekali tidak boleh diragu-

kan."

Sang musafir tak banyak berkomentar. Ia bukan anggota koloni hukuman itu ataupun warga dari negara yang empunya tempat itu. Sekiranya" ia akan mengecam cara eksekusi itu atau bahkan mencoba menghentikannya, mereka akan dapat mengatakan kepadanya: "Kau seorang asing, urusilah urusanmu sendiri!"

Tiga perempat abad lebih setelah Kafka menulis itu, masalah sang musafir menjadi masalah yang nyata—dan pelik. Terutama dalam elan "pascamodernisme", ketika orang mencoba menampik untuk memandang dunia sebagai suatu keseluruhan yang universal, ketika sentrum yang tunggal kian melenyap, ketika berbagai satuan budaya, agama, dan bangsa mengibarkan diri masing-masing, bangga bila berbeda dari yang lain. Paradoks hari ini: elan pembebasan itu, yang menginginkan 1.000 jenis bunga, datang bersamaan dengan semangat pembebasan di sisi lain—pembebasan manusia sebagai individu-individu yang punya hak yang asasi, kapan dan di mana pun ia berada, dan siapa pun tak boleh mengalami nasib si terpidana ala Kafka. Si terhukum dalam cerita *In der Strafkolonie* itu juga bukan orang luar biasa; ia bahkan tokoh yang tampak goblok dan akhirnya juga tak acuh terhadap tindakan kejam.

Sebuah paradoks yang merisaukan. Mungkin kita telah mengacaukan "universalisme" dengan "internasionalisme", dan memandang keanekaragaman nilai sebagai perbedaan ciri nasional. Artinya: yang menjadi inti adalah nasion, bukan individu—orang seorang yang justru secara universal merupakan calon korban kesewenang-wenangan.

Edward Said berpidato untuk *The Oxford Amnesty Lectures* 1992 dan menunjukkan betapa tendensi nasionalistis itu terasa di mana-mana, juga di Amerika Serikat (yang sering berbicara tentang "hak asasi yang universal"), dan juga di dunia non-Barat yang bangkit dengan "nasionalisme yang reaktif. Edward Said

pun bertanya: bisakah kenyataan adanya nasionalitas, dan bukan individualitas, menyediakan kemungkinan agar individu atau kelompok bisa dilindungi dari nasionalitas itu? Bagaimana bila pemerintah nasional kita mengirim Anda ke koloni hukuman, karena Anda dianggap berada di luar konsensus nasionalis?

Seorang manusia dan sebuah nasion: saya ingat apa yang dikalakan Dr Mumtaz Ahmad dalam sebuah konferensi tentang hak asasi manusia dalam Islam di Selangor Darul Ehsan, tahun 1989. Ada kontradiksi sejak mula antara negara-kebangsaan modern dan penghormatan kepada hak-hak asasi dalam arti moral yang benar. Sebab, bagi Mumtaz Ahmad, hak itu datang dari Tuhan, sedangkan negara-kebangsaan baru lahir pada abad ke-17.

Pada akhirnya, bagi seorang muslim, manusia memang hadir sebagai individu ketika menghadap Sang Hakim yang Terakhir. Si terpidana dan si opsir di koloni hukuman punya status sama. Bahkan dalam novel Kafka itu, sang opsirlah yang akhirnya binasa. Tak ada yang menolong: mesin kekejaman berbalik gagang. Setiap orang daif dan selalu menjadi calon korban, bukan?

Tempo, 19 Juni 1993

KETOK MAGIC

KITA menolak untuk hidup dengan teknologi sandal jepit. Namun mungkin kita belum jauh bergerak dari teknologi *ketok magic*.

Dulu memang pernah ada sekilas kegandrungan yang berbeda. Kurang-lebih 15 tahun yang lalu Soedjatmoko berbicara, dengan memikat, tentang pilihan teknologi. Ia mengingatkan kita akan sumber alam yang kian habis, bencana pada lingkungan, perlunya perluasan lapangan kerja yang bisa memulihkan harga diri rakyat—sesuatu yang lebih berarti ketimbang gemuruhnya ekonomi yang tumbuh dengan mesin-mesin piawai. Kita jangan mengulang kesesatan negeri industri yang terdahulu, kata Soedjatmoko. Kita jangan tergantung kepada ukuran mereka tentang yang ”maju” dan ”tak maju”.

Soedjatmoko pun menyerukan dipilihnya *intermediate technology*. Kurang-lebih itu sama artinya dengan teknologi ”sandal jepit”: sesuatu yang sederhana tapi tak sekadar terompah kayu, dan juga cocok dengan iklim, kaki, dan kemampuan kita.

Kita pun tergugah. Kita seakan mendengarkan sebuah imbauan moral: manusia tak boleh serakah dengan gemerincingnya benda-benda. Dan naluri yang terpendam dalam ide-ide sosial-politik Indonesia pun berderap ke permukaan lagi: kita bergelora melihat bangsa Indonesia bisa punya alternatif yang lebih baik bagi dunia. Kita tak akan sekadar membebek. Pada saat yang sama kita tak melupakan nasib orang kebanyakan: rakyat bisa bergerak bebas dan mantap justru hanya dengan sandal jepit....

Saya pernah menyebut gagasan Soedjatmoko ”neo-Gandhi-isme”: ia mengingatkan kita kepada Gandhi di tahun 1930-an, ketika pemimpin India itu berbicara tentang industri *khadi* di kampung-kampung—dan dengan tenang, tekun, dan tabah me-

mutar alat pintal benang untuk kain yang dipakainya sendiri. Dengan itulah Gandhi melawan Imperium Inggris yang ingin menjadikan India sebuah pasar barang dan mesin. Dengan itu pula Gandhi menyatakan solidaritasnya kepada rakyat India yang dengan kerja dan hidup bersahaja memulihkan martabatnya. Lima belas tahun lalu memang pernah kita coba pertanyakan kembali: mampukah, dan ada gunanyakah, Dunia Ketiga mengejar langkah negeri industri—dengan segala nikmat dan penyakitnya?

Pertanyaan ini belum terjawab. Soedjatmoko meninggal. Satu ruang kosong tersisa dalam argumennya: bagaimana sebuah masyarakat mengandalkan pilihan pada teknologi sandal jepit, tanpa mengisolasi diri? Bagaimana ia bisa *survive* bersaing di zaman begini?

Lalu masa (dan mode) pun berganti. Kini yang ramai dibicarakan ialah pentingnya pasar, yang terbentang dan terbuka sedunia. Atau pentingnya teknologi tinggi: Soedjatmoko pun tergeser oleh Habibie. Dua macam suara post-Soedjatmoko di tahun 1990-an ini (yang satu mengutamakan liberalisasi pasar dan yang lain mengutamakan industri "tek-ti") pada dasarnya punya semangat yang sama: Tengoklah ke luar, jangan kalah berlomba di dunia yang kuasa-menguasai.

Orang bisa memberi atasan moral untuk membela orientasi baru ini: konsekuensi memilih teknologi sandal-jepit ialah membiarkan sebuah masyarakat tertinggal, lebih sederhana, dan dalam ukuran umum lebih "miskin". Kaum Gandhiis memang menyukai kebersahajaan yang luhur, tapi nanti dulu: tak setiap tetangga kita seorang Gandhi. Kita tak berhak memaksa mereka, dan menutup pintu kita dengan keras.

Apalagi kritik kepada teknologi modern tak meninggalkan contoh dalam praktek. Gandhi dihormati di India tapi itu tak menyebabkan India berhenti membangun industri—juga senjata nuklir yang menakutkankan: Di Jerman tahun 1930-an Hei-

degger mengecam Eropa yang dirasuki teknologi modern, yang membuat buruh terasing dari kerja dan manusia memperlakukan dunia sebagai bahan mentah belaka. Tapi pemikir besar ini memilih Naziisme dan gerakan Hitler sebagai alternatif—dan kita tahu apa jadinya.

Maka: sandal jepit atau reaktor nuklir? Saya kira bukan di situ pilihannya. Sebab siapa pun yang menemukan roda dan api, mesin uap dan tenaga atom, pada mulanya dan pada akhirnya adalah karena pembebasan manusia. Sebelum penemuan teknologi didahului oleh pemikiran ilmu, (apalagi sesudahnya), proses yang berlangsung adalah proses berpikir yang bebas—tanpa rasa bersalah dan berdosa. Pada momen itu manusia menafikan segala takhayul dan dogma dan doktrin dan petuah. Tanpa meneruskan proses pembebasan pikiran ini, teknologi hanyalah alat penguasaan yang bisa mengerikan. Atau kita hanya beroleh *ketok magic*: bengkel adalah rahasia, kita hanya percaya, semuanya akan beres, kita tanpa kritik, hanya terkesima.

Tempo, 3 Juli 1993

BUJUR SANGKAR

MUSUH kita memberi kita bentuk. Kebencian dan kewaspadaan memberi kita kekuatan. Setidaknya, dari sana kita punya cara yang lebih gampang dalam ”mengetahui” dunia: ada kawan, ada lawan, ada sana, ada sini.

Mungkin itulah sebabnya dunia sering tak tampak sebagai sebuah tempat yang dikonstruksikan untuk kongkow-kongkow dan persahabatan. Kita selalu membutuhkan setan. Kalau arena sedang sepi, kita pun menghadirkan satu atau dua potong setan, mungkin dari gudang purbasangka dan kerisauan kita sendiri.

”Setan”: tentu saja, dalam hal ini, kata itu tidak mengacu ke arah suatu makhluk apa pun. Kata itu hanya sebuah pemberi tanda, yang menunjuk kepada sebuah pengertian, sebuah konsep. Setidaknya dalam kasus ini teori bahasa yang banyak dikutip selama dasawarsa terakhir ini, dari Ferdinand de Saussure, terasa sesuai: kata-kata tidak ”mengacu” ke sang benda atau realitas itu sendiri. Dalam teori ini, kata-kata punya arti sebagai titik-titik dalam suatu sistem yang bernama bahasa sebuah sistem yang tersusun sebagai satu jaringan perbedaan-perbedaan. Maka, ”setan” berarti suatu pengertian yang berbeda dari pengertian ”sobat” atau ”famili”.

Saya sendiri bukan penganut linguistik Saussurean. Pada hemat saya, teori bahasa ini tak begitu memadai, lantaran di sana tergambar: sebuah kata adalah sesuatu yang berjalan dalam proses satu jurusan—yakni dari subyek ke sebuah konsep dan sebentuk bunyi. Pada hemat saya, tidak begitulah yang terjadi. Sebuah kata adalah sebuah ”perhentian” dalam proses *dua* jurusan. Ia punya arti melalui sebuah dialog antara dua (atau lebih) subyek. Ia memang tak mengacu ke realitas nun di sana di luar diri kita, yang tak tertangkap oleh pengetahuan kita. Maka, pemberian

arti itu pun tidak mandek dan menjadi final dalam satu dialog, dalam suatu saat. Pemberian arti itu berlangsung tak putus-putusnya. Sebuah kata adalah sebuah ”perhentian” sejenak. Bila ia punya makna, selalu bersifat sementara.

Dengan melihat bahasa secara demikian, saya kira kita akan lebih bersedia untuk mengetahui dunia sebagai sesuatu yang lebih rumit, mungkin centang-perenang, ketimbang yang selama ini kita ketahui. Dengan melihat bahasa secara demikian, kita juga akan lebih bersedia untuk ambil bagian dalam proses dialog, terus-menerus, dan menyadari bahwa proses pemberian arti tidak bisa dan tak mungkin dibiarkan ditentukan oleh satu pihak, oleh satu pusat. Juga: tak mungkin dibiarkan stop.

Tentu saja itu tidak nyaman, dan tidak gampang. Banyak orang ingin tetap ”mengetahui” dunia sebagaimana mereka ingin melihat sebuah bujur sangkar: begitu ”beres”, selesai dan tertutup dengan semua sisi yang sama. Banyak orang tidak bersedia menerima dunia sebagai (untuk meminjam satu istilah dari Michel Foucault, meskipun tidak sepenuhnya cocok) ”heteropia”. Orang lebih suka dengan ”Utopia”. Sebab, heteropia itu mengganggu, seperti kata Foucault. Mungkin karena diam-diam ia meremehkan bahasa, karena ia membuat kita sulit, malah mustahil, untuk menamai ini dan itu, setidaknya secara final.

Namun, dalam kesadaran akan heteropia, bentuk dan kehadiran kita tidak kita dapatkan dengan menghadirkan musuh. Kita tak memperoleh kekuatan kita dari kebencian dan kewaspadaan. Kita justru memperoleh kekuatan kita dari kegembiraan, atau rasa sukur, bahwa dunia adalah sesuatu yang tidak rapi dan bisa dijelaskan dengan hukum-hukum seperti sebuah mesin, melainkan sesuatu yang berantakan tetapi kaya akan ragam, sesuatu yang centang-perenang namun sebab itu penuh dengan perihal yang tak disangka-sangka—juga teka-teki dan wilayah yang belum dijelajahi.

Sayangnya, ajaran, ideologi, dan juga ilmu-ilmu selama beberapa ratus tahun belakangan memandang dunia tidak sebagai itu. Contoh terbaru ialah dunia yang dilihat oleh Samuel Huntington, ahli ilmu politik terkenal dari Universitas Harvard. Ia berbicara tentang ”konflik peradaban” antara ”Islam” dan ”Barat”. dalam sebuah wawancara dengan majalah *Time* 28 Juni 1993. Dan ia berbicara tentang perlunya persenjataan....

Betapa bujur sangkar: menampik sebuah dunia yang kita kenal sehari-hari, di mana manusia tidak dijelaskan dengan semacam taksonomi dan dari hadirnya sesosok musuh. Betapa sedih: dengan ”analisis” ala Huntington kita pun sadar, bahwa ilmu (dan anehnya juga ilmu politik, sebuah ilmu tentang manusia) seraya merayakan kebujursangkaran, dengan asumsi dan ambisinya yang angkuh, juga bisa melayani kehendak untuk mengatur, dan seraya mengatur: menguasai.

Tempo, 10 Juli 1993

DUIT

BEBERAPA tahun yang lalu ada seorang tetangga yang gemar berlatih lari pagi. Namanya Piet. Ia masih muda dan punya ketekunan yang besar, dan bisa menempuh jarak yang jauh. Bersama seorang tetangga lain, seorang yang gemar melukis, kami sering berlari bersama, ke arah daerah bandar udara lama, tempat pohon-pohon asam berjajar rindang dan rumput basah diberkati embun dan disinggahi dini hari.

Bagi saya dan Bus, tetangga yang gemar melukis itu, itulah bagian pokok lari pagi: mendekati pohon-pohon, menghirup bau rumput, menyentuh embun yang kadang-kadang terhimpun seperti sarang yang gemerlap. Bagi Piet? Suatu pagi, sehabis lari bersama, ia berkata sambil memandangi beberapa pelari lain yang melintas: ”Tujuan semuanya sama—yaitu duit.”

Bus terbelalak. Ia, yang dengan nafkah yang sporadis masih punya percintaan dengan waktu senggang yang panjang, tak percaya bahwa ada hubungan antara lari pagi dan duit. Tapi ini argumen Piet: berlatih lari adalah agar badan sehat, dan kita bisa menghemat ongkos berobat, dan lebih punya stamina, dan akhirnya lebih bisa menghasilkan. *Ergo*: uang pun terkumpul.

Kami hanya diam. Setelah 10 km berlari, dengan singlet dan sepatu yang basah oleh peluh, saya tak ingin berbantah, sedangkan Bus sudah menarik konklusi: Piet memang hidup dengan paradigma yang berbeda.

Bus adalah sebuah sisa dari sebuah zaman, sebelum ada Orde Baru, Reaganomika, dan kapitalisme Thatcher. Paradigma Bus adalah paradigma kanvas yang tengah dilukis: hidup adalah mengisi diri kita dan ruang sekitar kita, dengan bentuk dan ritme, dengan hal-hal yang renyah secara indriawi tetapi juga ranum oleh rohani. Hidup adalah sebuah proses *jouissance*, kenik-

matan orgasmik, tetapi yang tak seluruhnya berkenaan dengan tubuh.

Piet lain lagi. Ia unsur yang antusias, sadar dan asyik merayakan pertumbuhan ekonomi dan menyambut dampaknya bagi perilaku. Baginya prestasi adalah apa yang oleh para eksekutif disebut sebagai *the bottom line*, perhitungan laba-rugi. Neracalah yang menerangkan ikhtiar manusia, dan angka yang berperan. Orang semakin jelas ukuran kepuasan dan kekecewaannya, dan semakin diketahui bagaimana memacu dan merangsangnya. ”Duit” hanyalah petandanya.

Paradigma Piet adalah paradigma tata buku.

Kelebihan paradigma Piet ialah bahwa ia membuat hidup tak lagi seperti sebuah novel yang ruwet, walaupun indah. Sebab dengan tata buku semua bisa ditaksir dengan lugas, mungkin persis, dan kita bisa berbicara secara meyakinkan tentang ”maju” dan ”mundur”. Tujuan tak lagi remang dan rancu. Remang dan rancu hanyalah ulah manja perasaan, tak bisa dikuantifikasikan, sesuatu yang irasional, mirip kesadaran klenik orang Jawa.

Paradigma Piet sebenarnya adalah bentuk karikatural dari semangat modern, sesuatu yang di tahun 1930-an diserukan S. Takdir Alisjahbana, yang di tahun 1960-an dimimpikan sebagian intelektual Indonesia, menjelang Orde Baru. Dengan semangat ini, kata para penganjur modernisasi itu, dunia dan manusia bisa direncanakan.

Pelan-pelan hubungan antara manusia dan benda pun jadi kian obyektif, kian bisa dirumuskan dalam hitungan dan catatan. Bahkan tak cuma hubungan dengan benda, tapi juga dengan pahala Ilahi. Perhubungan antara manusia (dan manusia dengan Tuhan) berarti ”menawarkan” dan ”memperoleh. sebuah proses tukar-menukar di mana ”memberi” hanya satu tahap dari ”mendapat”. Di sini kepentingan, atau *interest*, menjadi sesuatu yang galib dan beradab.

Maka orang pun terdorong kepada ”hak”, lebih dari ”kewajiban”. Kebersamaan, yang oleh orang Jawa disebut *bebrayan* dan oleh orang Yunani disebut *polis* (atau ”negeri”), pun tak lagi tergerak oleh kehidupan politik—yakni ”politik” dalam arti sesuatu yang berkaitan dengan hidup komunitas—melainkan oleh perdagangan.

Tak mengherankan bila akhirnya kita melihat pertikaian dalam partai politik kita lebih berupa konflik tentang person, kursi, dan rezeki, bukan karena beda paham dan beda program yang menyangkut orang ramai. Berangsur-angsur, partai politik tak bisa lagi menggugah kebersamaan. Orang seperti telah kehilangan minat untuk bekerja, memberi, berkorban, untuk *polis* tempat mereka hidup.

Bahkan pengabdian dan pembelotan—yang umumnya jadi bahan cerita yang mengharukan—juga berubah. John Le Carre tak lagi menulis tentang spion-spion Inggris dan Soviet yang saling jebak karena rasa bertugas untuk tanah air masing-masing. Tokoh Smiley dan Karla punah bukan saja karena ”Perang Dingin” habis. Le Carre kini menulis *The Night Manager*, tentang pedagang senjata dan pengurus hotel. Motif utama konfrontasi tinggal satu: duit. ”Pengkhianatan dan keculasan jenis ini telah jadi sebuah simbol zaman kita,” ujar Le Carre. Ia mungkin masygul.

Tempo, 24 Juli 1993

PEREMPUAN

PADA akhirnya hanya perempuan yang bisa bercerita tentang kemerdekaan.

Saya baru menyadari ini ketika saya bertemu dengan Fadia Faqir, pengarang wanita yang lahir di Yordania di tahun 1956 itu, di sebuah diskusi kecil yang diselenggarakan Yayasan Lontar di rumah Nono dan Atika Makarim di Jakarta pekan lalu. Saya baru menyadari bahwa kemerdekaan memerlukan saksi yang pedih tentang ketidakmerdekaan, dan saksi itu bernama perempuan: merih yang memekik dengan suara serak karena luka. Luka itu, kita tahu, ditoreh diam-diam di kubangan sejarah, di sebuah dusun, di sebuah rumah, di sebuah sel: sebuah masyarakat Timur Tengah. Feminisme di sini, kalaupun bisa disebut demikian, bukan hanya sebuah cara pasang aksi. Ia sebuah gerak menangkis dan meraih untuk tidak mati. Ia gerak dari siapa saja, apa pun jenis kelaminnya. ”Perempuan”, di sini, menjadi sesuatu yang universal.

Fadia Faqir bisa mengungkapkan semua itu dengan cara yang sederhana, mungkin tidak cemerlang benar, tapi menggugah. Ia bukan seorang pengarang tenar—ia baru tampil dengan sebuah novel, *Nisanit*—tetapi ia datang dari rasa bersalah yang jujur. Ia hidup dengan rasa bersalah, katanya, dan kita tahu apa sebabnya: ia telah menanggungkan, dan kemudian menceritakan, sebuah negeri kelahiran yang menampiknya dan ditampiknya, sebuah negeri pemberangusan.

Fadia bercerita tentang *exile*, sebuah kata yang dalam bahasa Indonesia sering disebut ”tanah buangan”. Ia bercerita tentang Shahrazad. Perempuan itu berasal dari sebuah negeri yang disebut ”Bagdad”—negeri yang mungkin tidak seutuhnya ada di peta bumi, tetapi toh hadir dalam kenyataan kita: kenyataan ten-

tang orang yang terbungkam dan terbuang, kenyataan tentang apa yang pedih dan traumatik, kenyataan biasa di Timur Tengah, di Dunia Ketiga.

Shahrazad, juru cerita itu, kata Fadia, menderita akibat kenyataan bahwa ia seorang perempuan yang hidup di sebuah masyarakat muslim yang konservatif. Bekerja sebagai reporter, ia hanya diberi tugas menulis soal-soal ”kewanitaan”. Ketika ia kemudian menulis juga soal politik, ia terkena sensor. Di negeri yang disebut Bagdad itu, Shahrazad tak punya kemerdekaan politik, sosial, dan agama. ”Kembali ke rumah ketaatan sebelum waktu magrib,” tulis Fadia Faqir dalam *Stories from the House of Songs*, ”ia dipaksa memakai cadar dan tak dapat mengkritik pemerintah.”

Shahrazad pun tak tahan lagi. Ia telah memutuskan untuk menjadi penulis. Dan menulis berarti memilih. ”Jika iman disajikan sebagai pilihan antara semua atau tidak sama sekali, bila dua tambah dua tidak lagi empat, bila menyanyi tak lagi membawakan pembebasan, sang penulis harus memutuskan: apakah ia akan mengikuti para tokoh agama, atau jadi seorang badut di depan raja, atau menuliskan kebenaran hatinya.” Shahrazad tahu bahwa yang terakhir itulah yang jadi pilihannya. ”Ia menolak untuk membiarkan nyanyinya dibungkam atau dimencongkan. Ia akan menyanyi keras dan jelas dan sebab itu ia melintasi satu bahasa ke bahasa lain. Ia menetapkan diri untuk hidup di tanah buangan.” Shahrazad, seperti Fadia Faqir sendiri, menulis dalam bahasa Inggris dan berangkat untuk tinggal di Inggris.

Tapi ”tanah buangan adalah sebuah negeri yang sedih,” tulis Fadia Faqir. Kejutan budaya pertama datang: kita merasa dikerubuti, kalah banyak, kalah organisasi, kalah oleh sebuah kebudayaan yang ”memperkuat dan mengukuhkan kebenaran supremasi segala hal yang Kristen, barat, putih, tertulis”. Di tanah buangan itu, budaya orang pendatang, termasuk budaya yang dibawa oleh Shahrazad, dengan cepat dihinakan.

Siapa aku? Ke mana aku berumah? Di mana tanah airku? Apa bahasa ibuku? Kepada siapa aku akan bercerita? Pertanyaan-pertanyaan itu datang ke hati dan kepala Shahrazad. Ia telah pergi meninggalkan negeri asalnya, tempat para sultan yang otoriter dan mullah yang berkuasa. Tapi kini ia menemukan negeri pungutnya, tempat kolonialisme bergabung dengan gambaran yang salah tentang negeri Timur oleh media Barat. Tidak heran, memang, bila bagi Fadia, tanah buangan adalah negeri yang sedih.

Tapi akhirnya Shahrazad, lengkap dengan kebimbangan dan rasa marah, dengan rasa bersalah dan takut dan sepi, tiba pada suatu kearifan juga: seorang penulis, seorang yang hidup di "rumah nyanyi", akan menampik kebenaran-kebenaran yang dinyalakan mutlak, menyambut gangguan pada kisah yang lurus, merangkul perdebatan dan ketidakpastian, juga pembangkangan, dan merayakan perbedaan dan persamaan. Ia mungkin tidak menyelesaikan perkara di dalam diri dan di dunianya seratus persen. Tetapi ia menjadi manusia.

Tempo, 31 Juli 1993

MATINYA POLITIK

KETIKA politik mati, ia tidak mati iseng sendiri. Banyak hal terbawa ketika proses kematian politik berlangsung, seperti yang terjadi di Indonesia kini. Memang, ketika politik mati, tak ada teriakan akhir ajal. Kematian itu merayap pelan, tak pula lengkap, dan sebab itu tak sepenuhnya disadari. Kita baru agak menyadarinya di saat seperti sekarang: ketika sebuah partai politik—dalam hal ini Partai Demokrasi Indonesia—berhenti menjadi sebuah partai politik.

Partai Demokrasi Indonesia mengadakan kongres. Kita tak tahu persis apa yang jadi pokok pertikaian sebelum dan selama itu, selain perkara Soerjadi-jadi-ketua atau Soerjadi-tak-jadi-ketua. Tak ada penjelasan apa akibatnya bila ia terpilih atau jatuh. Di kedua kubu yang berlawanan tak terdengar ada agenda untuk mengubah atau mempertahankan sebuah keadaan publik. Publik bahkan praktis berhenti menjadi faktor. Kongres panas dan kekerasan terjadi, tapi semuanya berpusar bukan pada soal pandangan tentang apa yang baik dan yang buruk bagi masyarakat. Bahkan buruk dan baik pun tak relevan lagi. Tokoh jadi lebih penting ketimbang pokok. Partai politik telah berubah menjadi klik.

Politik mati ketika klik dan percaturan pribadi menjadi begitu sentral, dan publik sebagai faktor, disisihkan. Politik cuma jadi intrik: hantam-menghantam, di suatu arena nun jauh di luar wilayah orang ramai—dan tak pernah dipertanggung jawabkan ke sana.

Pada mulanya, tentu, politik mati karena masyarakat berubah. Kata ”pasar” kini telah menggantikan kata ”massa” yang dulu dipergunakan berkibar-kibar di tahun 1960-an. Apa yang disebut sebagai ”orang kebanyakan” telah mengalami metamorfosis: dari

status sebagai sumber kekuatan politik jadi sumber kekuatan *marketing*.

Bukan maksud saya merindukan kembali tahun 1960-an. Di masa itu setiap hal dianggap politik, dan selebihnya hanya ilusi. Totalisasi pun terjadi. Kehidupan bersama jadi ibarat butir-butir beras yang diayak di atas tampan, *kadya gabah den interi*, kata orang Jawa, sebuah gerak sosial yang tak pernah reda. Di sana kisah pribadi tak dianggap penting. Aku bukan lagi manusia yang kongkret, yang beragam, punya nafsu, budi, mungkin pula perbedaan hati dan tubuh yang encok. Aku hanya sebuah rol. Aku hanya sebuah elemen. Aku bukan lagi aku.

Aku bukan lagi aku: sering ada sesuatu yang indah di dalam perasaan ketika aku adalah sebagian dari sesuatu yang lebih agung baik itu ”tanahair” atau ”keyakinan” atau ”Revolusi”. Ada yang memikat dalam *passion* itu, dalam gelora hati yang bersemangat itu. Tetapi bisakah hidup selamanya demikian? Kita malah ingat betapa *passion* semacam itu membinasakan. Para pilot *kamikaze* Jepang, yang menabrakkan pesawat mereka ke kapal musuh 50 tahun yang lalu atas nama Tenno Heika, memang sebuah contoh heroisme yang memukau. Tapi dunia tak menjadi lebih baik karena itu.

Maka, dari sebuah sejarah yang penuh kekerasan, yang dilangsungkan atas nama Tuhan dan tanah air, sejumlah pemikir Eropa pernah berharap lahirnya sebuah alternatif. Sebagaimana dipaparkan oleh Albert Hirschman dalam *The Passions and the Interests*, menjelang kemenangan kapitalisme di muka bumi, argumen politik yang terdengar ialah agar dorongan gelora hati, *passion*, diganti dengan dorongan kepentingan, *interest*, dan semangat pahlawan diganti oleh elan perniagaan. Bagi para pemikir Eropa ini, perdagangan merintis jalan ke dunia yang tanpa kekerasan dan destruksi. ”Akibat yang wajar perdagangan ialah ke arah damai,” tulis Montesquieu di abad ke-18 yang ringsek dan robek.

Bahwa dengan itu hasrat mengutamakan kepentingan diri sendiri menjadi lebih terasa, tak jadi apa. Adam Smith, bapak ide-ide kapitalisme itu, yakin bahwa nanti, setelah orang mengutamakan dirinya sendiri, kesejahteraan masyarakat akan lahir.

Tapi toh bahkan Adam Smith sendiri tahu bahwa perkembangan ekonomi punya kemungkinan lain: suatu ”pemerintahan yang despotik” bisa lahir. Pada saat orang pada sibuk dengan urusan masing-masing karena terdorong oleh kepentingan untuk kaya atau dapat posisi, masyarakat pun berangsur-angsur akan lepas dari proses politik—yakni proses bersama untuk mengatur hubungan-hubungan kekuasaan yang bisa membentuk corak komunitas yang ada. Banyak hal kemudian hanya diserahkan kepada sejumlah ”juru atur”, pemegang kekuasaan negara alias spesialis aman dan tertib. Apatisme masyarakat pun meruyak, kesewenang-wenangan penguasa merayap, dan ketika politik mati, ia memang tidak mati iseng sendiri.

Tempo, 7 Agustus 1993

KELUARGA (2)

KELUARGA adalah sebuah impian tentang kerukunan. Meskipun yang kita dengar tentang itu sering berbeda: dalam cerita terkenal tentang keluarga pertama manusia, konflik antara Kain dan Abil yang seibu dan seayah berakhir dengan kematian. Tapi mungkin justru karena itu kita berharap yang sebaliknya. Maka lahirlah sebuah ide tentang keluarga yang aman, tenteram, damai, banyak rangkul, banyak senyum. Kata ”kekeluargaan” dalam kamus politik kita—sebuah kosakata yang penting dewasa ini—menunjukkan ide yang berdasarkan harapan seperti itu. Artinya: bukan ”liberalisme”. Artinya: bukan ”kediktatoran”. Artinya: ....

Artinya sebuah sistem yang rada lain dari yang lain. Tapi agaknya tidak khas Indonesia. Alfred Stepan, seorang ahli ilmu politik yang mempelajari negeri-negeri Amerika Latin, pada tahun 1978 berbicara tentang *organic statism*. Dalam model ini, pelbagai bagian masyarakat dilihat sebagai sesuatu yang secara kodrat bersatu dalam suatu bangunan politik yang harmonis. Negara memegang pimpinan yang kuat dan menentukan. Masyarakat diatur dalam kelompok-kelompok fungsional yang tak bersaing satu sama lain. Pertentangan kelas dianggap tak ada. Juga suara individu.

Dengan kata lain, sebuah ”korporatisme”. Di sini pernyataan kepentingan yang spontan ditiadakan: semuanya harus melalui ”saluran yang sudah ditentukan”. Ada kelompok-kelompok yang, dalam jumlah terbatas, diakui untuk berhubungan dengan aparat pemerintah secara teratur dan diatur. Kelompok-kelompok ini umumnya berupa perhimpunan masyarakat yang menyuarakan suatu jenis fungsi dan kepentingan, tetapi yang pimpinannya lazimnya direstui pemerintah: buruh, tani, pengusaha....

Sebuah demokrasi? Mungkin kata ”demokrasi” harus dihindari di sini. Stepan hanya membedakan dua macam korporatisme. Yang pertama korporatisme yang ”eksklusioner” Yang kedua yang ”inklusioner”. Yang pertama ditandai oleh lebih besarnya pengawasan oleh negara—dan itu berarti lebih kuatnya pengekangan. Yang kedua lebih banyak ruang untuk masukan dari masyarakat, namun hanya melalui perhimpunan-perhimpunan kerja yang dianggap sah. Dan tentu saja negara tetap dominan.

Tentu, Anda melihat bahwa model *organic statism* banyak cocoknya dengan model ”kekeluargaan” Indonesia. Beberapa ahli ilmu politik juga berpendapat demikian. Dalam sebuah seminar yang diselenggarakan oleh Asia Research Centre bulan lalu di Perth, Australia Barat, Dr Andrew MacIntyre mengemukakan itu. Dan ia melihat ke depan: suatu keadaan ”eksklusioner” yang memusatkan segalanya di tangan aparat negara dan menyisihkan banyak unsur keikutsertaan masyarakat—pada akhirnya akan repot untuk Indonesia.

Tapi yang akan muncul dalam masa sepuluh tahun mendatang bukanlah sebuah ”demokratisasi”. Partai-partai politik tetap tak akan bersaing bebas dalam pemilihan umum. Organisasi-organisasi sosial tak akan menjadi lebih cair mengalir dan kompetitif. MacIntyre tampaknya tak melihat bahwa pertumbuhan ekonomi, yang dikaitkan dengan tumbuhnya kelas menengah—yang menurut teori adalah pendorong demokratisasi—akan membuat perubahan besar pada sistem yang ada. Apa yang terjadi di Korea Selatan, Taiwan, dan Thailand mungkin tak akan terjadi di sini.

Lalu apa? Jawabnya: perubahan yang *ad hoc*, yang berdikit-dikit, dan khusus sifatnya untuk setiap sektor kehidupan. Dengan kata lain, Indonesia akan lebih ke arah korporatisme yang ”inklusioner”.

Dalam gambaran masa depan ini, tak ada bunga meriah bagi

para demokrat yang tak sabar. MacIntyre memang hati-hati, seraya mengakui bahwa argumennya masih memerlukan penelitian empiris yang lebih rinci. Bagi saya, yang bukan penyabar tapi takut berharap, yang tampak di depan memang sebuah jalan rata yang terus dan membosankan.

Atau sebuah paradoks: sistem yang sekarang akan berlangsung lama, bukan karena negara kuat, melainkan justru karena negara itu begitu berlobang-lobang. Ia tidak 24 jam bersifat represif" dan "eksklusioner", ia "bisa diatur", dan batas mana yang negara dan mana yang masyarakat menjadi kabur, ketika para pejabat punya kepentingan sebagai orang swasta dan sebaliknya, ketika suap dan koneksi jalin-menjalin. Mungkin itu juga gara-gara apa yang disebut "kekeluargaan": sesuatu yang kacau, meskipun dicoba dikemudikan serapi-rapinya. Toh "kecelakaan akan terjadi dalam keluarga yang paling teratur", tulis Charles Dickens dalam cerita masyhur *David Copperfield*.

Tempo, 14 Agustus 1993

MARSINAH (1)

APA gerangan Marsinah bagiku, bagimu? Pada suatu hari ada berita tertulis, dan kita pun tahu: Marsinah adalah seorang buruh perempuan, di sebuah pabrik komponen arloji di Sidoarjo, Jawa Timur. Ia ditemukan mati, dalam umur 23 tahun, empat hari setelah ia ikut mogok menuntut perbaikan nasib. Di tubuhnya tampak bekas penganiayaan.

Kita belum tahu siapa yang membunuhnya, kalaupun ia mati terbunuh. Kita belum tahu kenapa ia dianiaya. Polisi sedang mengusut kasus ini, dan kita juga belum tahu bagaimana mereka mengusutnya dan apa pula hasilnya.

Apa Marsinah bagiku, bagimu? Kini Marsinah adalah sebuah nama dalam sebuah berita, dan antara kita dan dia ada jarak. Berita. bagaimanapun juga, bercerita tentang sesuatu yang telah (atau terkadang "sedang") terjadi, sebuah presentasi yang datang dengan kerangka dan kemasan yang ditentukan dari luar kita.

Koran, majalah, radio, atau televisi memang melintasi jurang ruang dan waktu, tapi pada saat yang sama mereka juga media yang tak bisa mengakrabkan. Kematian Marsinah menjadi sebuah *news item* di antara tumpukan berpuluh *news items* yang lain—dan esok atau seminggu berikutnya ia sudah tak akan di sana lagi. Mungkin kematian itu menyebabkan kita marah, ngeri, bertanya-tanya, tapi semuanya berlangsung dalam situasi transit. Segera setelah itu kita akan terbang ke situasi lain, mungkin ke sesuatu yang lucu dan menggembirakan, tentang sebuah negeri yang tinggal landas dan harga cabe keriting yang tidak naik. Atau kita akan marah, ngeri, bertanya-tanya, tentang kabar lain, di Bosnia, di Palestina, dan entah di mana lagi.

Marsinah: akhirnya kita tahu, bahwa perempuan yang ditemukan mati di gubuk itu tak hadir. Ia hanya diwakili oleh sebuah

nama. Dan sadar atau tak sadar kita pun kemudian merasa tak perlu benar akan ”kehadiran”. Kita terus-menerus berhubungan dengan sehimpun *headline*, sederet kata, seunggun tanda, yang beraneka ragam dan cepat melintas, seperti ribuan meteor di layar Nintendo. Sedangkan Marsinah, di mana dan apa dia sebenarnya....

Yang ada adalah cerita, informasi, masukan—dengan kata lain, ”pengetahuan”, yang sering cepat kedaluwarsa. Jangan-jangan karena inilah kini ada semacam sikap ragu terhadap pengetahuan dan niat mencari kebenaran. Ya, semacam sikap menyerah, tetapi juga semacam sikap terbebas dan ringan hati.

Mungkin itu sebabnya kini para pemikir ”post-modernis” menjadi begitu memikat. Dengan kalimat-kalimat yang sukar mereka berbicara tentang dunia realitas sebagai *referent*, atau ”hal yang diacu” oleh bahasa. Hal yang diacu itu sendiri tak perlu direpotkan benar. Ia tak lagi berwibawa. Bahasa, sebuah sistem tanda, seakan-akan wahana segalanya. Dan pengalaman adalah sesuatu yang dihasilkan oleh rangkaian tanda yang tersusun secara berbeda-beda, yang mengantarkan sekaligus membuahkan makna—dan juga sesuatu yang terbuka, tak dapat disimpulkan oleh struktur apa pun yang menutup dan menentukan.

Maka, Marsinah: apa artinya itu bagiku, bagimu? Bisa lain bagi polisi dan lain lagi bagi seorang yang ingin menyatakan solidaritas kepada korban. Mungkin benar: tak ada yang di luar teks dan konteks, seperti kata Derrida. Apa yang ”nyata” tak dapat ditilik kecuali dalam pengalaman menafsirkan. Bahkan seperti dalam film *Rashomon*, versi si korban pun hanya merupakan salah satu dari versi yang ada.

Tapi di hadapan orang yang dianiaya, seorang yang mati tak diketahui sebabnya, dengan perut yang tertusuk, dengan harapan masa depan yang gugur dan orangtua yang menangis—dengan kata lain, seseorang yang konkret, yang berdarah dan ber-

sejarah—kita tak bisa hanya bicara tentang perlu atau tidaknya tafsir yang pas tentang realitas. Juga kita tak bisa hanya bicara sambil angkat bahu bahwa soalnya terletak dari mana kau memandang. Kritik terhadap kecenderungan pemikiran "post-modern" ialah bahwa dengan angkat bahu dan hati ringan itu kita jadi tak perlu lagi berperkara tentang mana yang benar dan tidak, mana yang sebaiknya dan mana yang jangan. Kita tak bertindak, tak bersikap.

Kemudian persoalannya: bagaimana di hadapan Marsinah kita bisa bertindak dan bersikap tanpa melupakan betapa mudahnya seorang korban yang konkret menjadi bagian dari sebuah proyek, dan betapa mudahnya sebuah desain menyulap dia menjadi satu konsep yang abstrak. Sejarah masa lalu penuh contoh bahwa ketika kita ingin menolong manusia lain, kita begitu yakin akan kebenaran kita sendiri dalam menganalisis, berteori, dan berencana tentang manusia. Marsinah: terlalu banyak korban terjadi, juga dari niat baik yang kurang rendah hati.

Tempo, 21 Agustus 1993

MANIKEBU

MEREKA datang dari pertikaian 30 tahun yang lampau. Umur mereka di atas 50, malah ada yang melewati 70 tahun. Keriput telah mengentara di kulit mereka. Terik matahari, juga rematik dan wasir dan lemah syahwat, telah mengermus tubuh mereka, meskipun mereka mencoba berjalan tegak. Dan di malam itu mereka bertemu di sebuah arena: musuh dan kawan sekaligus.

Mereka tak bersenjata. Pedang mereka telah lama tersimpan di sarung, mungkin karatan sudah. Pertikaian masa lampau itu begitu sengit, bengis—justru karena semuanya terjadi atas nama sebuah cita-cita untuk mendirikan sebuah masyarakat yang lebih baik. Luka-luka bacok mereka sebagian telah sembuh, tapi sebagian lain masih nyeri, dan ada yang tetap bernanah.

Mereka datang dari bentrokan masa lalu, tak tahu apakah mereka pemenang atau bukan. Apa yang gerangan mereka cari di sini? Di arena itu, ditonton oleh puluhan orang yang lebih muda dan lebih tak punya trauma, mereka tak ingin berkelahi lagi sebenarnya. Tapi dengan segera mereka sadar bahwa ada yang telah hilang, atau mengalami metamorfosis, tapi rasa panasnya masih menggelepar.

A berkata: ”Kita dulu pernah bermusuhan, tetapi dari perang terlalu banyak korban yang jatuh. Tak seluruh proses berlangsung dengan mengindahkan perikemanusiaan. Saya kira kita harus memandang masa lampau itu sebagai suatu kesalahan yang tak boleh diulangi.”

B berkata: ”Saya ingin meminta maaf, bukan karena saya dulu bersalah kepada kalian, musuh saya. Yang penting bagi saya ialah bahwa kita mulai hari ini perlu pergaulan yang lebih manusiawi. Bila untuk itu saya harus minta maaf, itu akan saya lakukan,

meskipun saya tak bersalah, karena saya telah berbuat bukan untuk kejahatan. Tapi untuk satu ide. Dalam konteks 30 tahun yang lalu itu, apa yang saya lakukan adalah sah."

C berkata: "Bagaimana kita memandang masa lampau itu? Suatu kesalahan? Apa gerangan yang jadi tolok ukur? Kita tahu bahwa tak mudah menentukan apa yang baik dan apa yang buruk, bahkan kita tak tahu, kalau kita mau jujur, bagaimana nilai cita-cita kita sendiri sebenarnya. Mungkin apa yang kita lakukan di masa lalu itu sekadar suatu proses ikhtiar, untuk menemukan jalan yang terbaik—dan dalam ikhtiar itu wajar saja bila terjadi kesalahan, karena tidak ada teori yang sudah siap untuk mendapatkan jalan yang terbaik itu."

D berkata: "Memandang masa lampau dengan sikap semacam itu akan berakhir dengan menghalalkan banyak hal yang tidak bisa dihalalkan. Hitler membantai orang Yahudi, Slovak, Polan, dan lain-lain 50 tahun yang lalu. Adakah ia melakukannya dalam rangka 'berikhtiar menemukan jalan terbaik'? Itu berarti kita mendukung kebiadaban."

E berkata: "Bisakah kita melihat kesewenang-wenangan di luar konteks?"

F berkata: "Yang perlu ialah bagaimana kita mengambil sikap di hari ini, dalam konteks kita sekarang. Bagi kita sekarang, di hari ini, kesewenang-wenangan yang seperti pernah dilakukan di masa lampau itu salah. Tak boleh diulangi. Itu cukup bagi saya untuk menjadi pegangan moral, untuk menilai."

G berkata: "Kamu relativis tulen kalau begitu. Ah, dulu kamu memang berdiam diri saja terhadap kesewenang-wenangan yang pernah dilakukan pada diri saya, musuhmu. Bagimu apa yang dulu 'baik' sekarang bagimu bisa saja dikatakan 'tak baik', dan apa yang lalim tidak kau anggap lalim hanya karena itu terjadi pada musuhmu."

I berkata: "Kau sendiri bagaimana? Adakah kau menentang

kesewenang-wenangan yang dilakukan terhadap musuh kau, 30 tahun yang lalu itu? Bahkan bukankah kau sendiri ikut menganjurkan tindakan yang sebenarnya suatu kesewenang-wenangan, atas nama rakyat dan cita-cita?"

J berkata: "Bagaimana dengan anak-anak muda yang mendengarkan dan menonton kita di arena ini? Apa yang akan mereka katakan tentang kita? Apa yang bisa mereka petik dari masa lampau itu? Atau mereka...."

K berkata: "Hari sudah larut. Mereka mengantuk. Aku mengantuk. Encokku kumat."

Demikianlah mereka, yang datang dari pertikaian masa lampau itu, tak tahu siapa yang kalah dan siapa yang menang. Yang terasa: mereka semua ingin tampil sebagai pahlawan. Mereka bisa bernama "Manikebu", atau "Lekra", atau apa saja. Agak menyedihkan. Sebab saya kira kita bisa membuat hidup agak lebih baik jika kita tak melihat diri sebagai pahlawan, tapi sebagai orang-orang yang bersalah. Bukankah sejarah juga membutuhkan pengakuan dosa?

Tempo, 4 September 1993

KORBAN

PALESTINA adalah sebuah jalan panjang ke zaman yang mungkin lebih damai, tapi mungkin juga menyedihkan. Mahmoud Darwish, penyair yang tumbuh mula-mula sebagai seorang komunis militan di Universitas Hebrew di Yerusalem itu, pernah menuliskan baris ini dengan rasa frustrasi seorang Palestina sejati:

Ke mana kita harus pergi setelah perbatasan terakhir
Ke mana burung harus terbang setelah langit penghabisan?

Palestina adalah kasus yang unik. Dalam sejarah, banyak bangsa yang menjadi korban dari bangsa lain yang dengan semboyan besar ingin memperluas wilayah dan sumber-sumber ekonomi, mengabarkan ”kebenaran”, atau memperkenalkan ”peradaban”. Itulah dalih, atau penjelasan, kenapa orang-orang Spanyol menduduki Amerika Selatan, menggusur bahkan membungkam mati kebudayaan asli di tempat itu, dan mengubahnya menjadi ”Amerika Latin”. Itu pula yang mendasari orang Portugis menjangkau sampai ke Timor Timur, Belanda ke Irian, Inggris ke seluruh muka bumi.

Dalam hal seperti itu, asal-usul penindasan ialah adanya dikotomi antara ”kita” dan ”mereka”—yang pertama merasa diri sebagai ”baginda” dan yang kedua dianggap sebagai ”sahaya”.

Dalam hal seperti itu jelas—secara historis—mana yang ”korban” dan mana yang bukan. Dengan tidak terlampau sukar orang di ujung abad ke-20 ini akan tahu ke mana tuntutan akan keadilan harus dialamatkan. Tetapi dalam hal bangsa Palestina, yang terjadi ialah bahwa ia menjadi ”korban” dari ”korban”. Edward Said menyebutnya sebagai ”*nothing less than the victims of the*

victims".

Tidak mudah sebenarnya menerjemahkan kata *victim* ke dalam bahasa Indonesia. Kata "korban" mengesankan adanya sesuatu yang di luar kekuasaan manusia ketika kekejaman atau kenestapaan terjadi. Kata "korban" sangat dekat dengan kata "pengorbanan"—seakan-akan ada yang harus menderita untuk sesuatu yang lebih luhur, seakan-akan tidak ada yang bersalah. Kata "korban" barangkali belum melintasi suatu sejarah perkembangan makna yang cukup panjang.

Kata *victim*, sementara itu, sudah lepas dari kaitannya dengan segala yang supernatural. Kata itu, berasal dari bahasa Latin *victima*, memang pada mulanya berkaitan dengan pelbagai makna religius. Bahkan dalam pelbagai kamus masih tetap dijelaskan sebagai "makhluk hidup yang dikorbankan untuk seorang dewata atau dalam proses ritus keagamaan"—dan dalam hal ini kata itu sangat dekat dengan pengertian "korban". Tetapi dalam perkembangannya kini, pengertian seperti itu semakin redup, dan *victim* menunjuk kepada pengertian tentang orang yang dibunuh, disiksa, atau dianiaya oleh orang lain.

Orang Palestina adalah "*nothing less than the victims of the victims*". Mereka dengan demikian adalah sebuah kasus penganiayaan "ganda". Orang-orang Yahudi, yang terusir, terhina, dan terbinasakan dari pelbagai tahap sejarah—yang terakhir oleh Hitler di Jerman—datang (atau pulang—tergantung bagaimana kita melihatnya) ke tanah Palestina sebagai "korban", dan dengan kejiwaan para "korban" pula. Para "korban" merasa punya hak sejarah untuk menghakimi dan tidak untuk dihakimi. Para "korban" pada gilirannya berkembang hampir mirip dengan "pahlawan" beserta tuntutan-tuntutannya. Para "korban" seakan-akan mendapatkan lisensi untuk berbuat apa saja—sebagai penebusan. Di hadapan orang-orang Yahudi yang tampil sebagai "korban" itu, orang Eropa dan Amerika, yang dekat sekali dengan ke-

pahitan sejarah mereka, hanya termangu. Seakan tak ada jarak antara Anne Frank, gadis baik hati yang mati di kamar gas Jerman itu, dan Prajurit Isaac Frank, yang menembak seorang anak Palestina di Tepi Barat. Padahal jejak sejarah bukan saja kian samar, tapi telah mengalami transformasi.

Dari sini kita pun tahu, bagaimana sang korban bisa berkembang dari tokoh sejarah menjadi tokoh mitologi. Pada yang disebut terakhir ini, sang korban bisa saja mengorbankan orang lain, dan merasa bebas dari hukuman. ”Ke mana kita harus pergi setelah perbatasan terakhir?” tanya penyair Darwish. Kita belum tahu. Yang kita doakan ialah bahwa orang Palestina, sang korban dalam sejarah, akan berdiri menjadi sebuah kaum yang tidak mengulangi apa yang pernah terjadi pada orang Yahudi di Israel, juga yang terjadi pada diri mereka sendiri: berada dalam riwayat terus-menerus antara yang mengorbankan dan yang dikorbankan. Sebab begitu banyak cerita tentang sebuah bangsa yang bangkit dari penindasan, kemudian mengukuhkan diri, tetapi sementara mengukuhkan diri, ia melahirkan penindasan baru.

Tempo, 11 September 1993

OTI

OTI, yang bekerja di sebuah pabrik yang tak kita ketahui, hanya kita kenal lewat *Riding The Tiger*. Dalam film dokumenter yang dibuat oleh Curtis Levy dari Australia ini, perempuan dari Jawa Barat yang masih muda itu jadi penyanyi dalam *band* para buruh di tempat kerja. Oti manis, ramah, dan tak banyak menuntut dari hidup. Pabrik tempatnya bekerja—mungkin di wilayah Tangerang—tampaknya bukanlah pabrik yang menyediakan fasilitas yang memadai: para buruh harus antre untuk mendapatkan air dari pompa bila mereka hendak membersihkan diri. Tapi Oti bukanlah suara getir. Ia suara yang bahkan tanpa ambisi. Seseorang bertanya tidakkah ia ingin jadi penyanyi terkenal dengan banyak uang. Ia berbahagia. Dan Oti, perempuan pekerja yang berada hanya setengah senti di atas garis kemiskinan itu, tersenyum, santai, tampak berbahagia.

Apa artinya ”berbahagia”, Oti? Sepotong pertanyaan kuno. Sebuah pertanyaan yang tak kunjung terjawab—dan terutama buat buruh. Dalam sebuah diskusi setelah menonton *Riding The Tiger*, seorang intelektual yang tidak jelas omongannya tapi jelas kemarahannya menilai bahwa film dokumenter itu kurang memperlihatkan kesengsaraan buruh Indonesia yang sebenarnya: wajah Oti terlampau manis, terlampau menyerah pada keadaan, dan tak representatis. Seorang intelektual lain yang juga tak begitu mudah diikuti membantah. Ia mengatakan bahwa justru barangkali Oti itulah yang mewakili suara kelas bawah Indonesia dewasa ini: orang-orang yang berbeda dari yang dibayangkan kaum aktivis.

Tapi... Oti, yang kita seakan-akan kenal di layar putih itu, mewakili sesuatu? Barangkali Oti adalah Oti, titik. Ia tidak mewakili siapa-siapa. Ia unik, dalam kebahagiaan dan ketidakba-

hagiaannya.

Argumen Oti-adalah-Oti ini tentu saja bisa ditembak jatuh, terutama apabila kita mengaitkan Oti yang kita lihat dalam *Riding The Tiger* berniat memaparkan sebuah keadaan, bukan sebuah biografi.

Kita memang senantiasa bersua kesulitan di hadapan Oti. Bukan karena senyumnya dan penderitaannya. Tetapi barangkali karena kita sendiri. Kita ingin berbicara tentang sebuah nasib—yang buruk ataupun yang sudah lumayan—dan kita ingin berbicara tentang sebuah ide. Kita ingin menemukan sebuah konsep yang diperlukan untuk menyusun sebuah proyek ataupun agenda. Tetapi dalam proses abstraksi itu, ketika sebuah konsep dirumuskan dan hanya satu aspek dalam diri Oti yang diutamakan, kita pada dasarnya tidak berada di dekatnya lagi. Apalagi bila kita, dengan berhasil membuat sebuah konsep yang ”dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah”, merasa memiliki sebuah peranti pengetahuan yang bisa dipakai kapan saja dan di mana saja.

Sayangnya, zaman kita adalah zaman yang tidak beruntung dalam perkara konseptualisasi—khususnya tentang Oti dan teman-temannya, tentang buruh dan nasib mereka. Zaman kita adalah zaman setelah Marxisme terguncang dengan hebat, sementara kaum buruh (seperti yang kita saksikan di Indonesia kini) tak kunjung juga mentas dari palung busuk yang luas. Di negeri-negeri industri yang lebih tua, proletariat ternyata tak terbukti menjadi kelas terakhir yang membebaskan dan mengakhiri sejarah. Pemerintahan atas nama kaum pekerja gagal di Eropa Timur, dan gerakan atas nama kelas buruh semakin ditinggalkan bahkan oleh para pekerja sendiri di Eropa Barat. Alienasi terjadi ternyata bukan lantaran mesin-mesin dikuasai oleh kaum majikan semata-mata. Keterasingan yang menumpulkan jiwa itu juga terjadi karena hilangnya diri dalam organisasi, baik dalam bentuk partai komunis ataupun serikat sekerja sosial.

Lalu apa dan bagaimanakah pembebasan itu?

Ah, kata seorang teman, kita harus mengoreksi epistemologi kita tentang si Oti—dan dari sana berbicara tentang keadilan dengan pendekatan yang baru. Kita mungkin harus membebaskan diri dari godaan membentuk suatu konsep yang serba mencakup, yang begitu total dan tidak memungkinkan keanekaragaman hidup. Kita tidak bisa berbicara tentang buruh dan keadilan dengan cara lama. Kita mungkin harus menghayati makna dari ”acuh”, atau *care*, dan lebih ”mendengarkan” ketimbang menentukan, dan dengan demikian peka terhadap adanya batas—yakni keterbatasan kita sendiri dalam mengetahui dan keterbatasan kita di depan kedaulatan ”(orang) yang lain” itu. Kita harus berteman dengan dia, dan berteman artinya tidak meringkusnya dalam rumus, juga dalam klaim. Ada simpati, juga respek....

Soalnya, kemudian, bagaimana dengan itu kita bisa merombak bangunan besar yang mengimpit beribu-ribu Oti, yang tampak bahagia tapi mungkin sebenarnya seperti bermimpi. Terutama ketika sosialisme sedang bingung dan di Indonesia perihidup yang berlangsung adalah perihidup yang ditopang oleh surplus tenaga kerja.

Tempo, 2 Oktober 1993

DI SAMPANG

DI Sampang orang mati kena peluru. Di mana lagi orang mati kena peluru, dalam satu jumlah sekaligus? Tanjungpriok. Lampung. Aceh. Dili.... Apa gerangan yang terjadi dalam hubungan antara negara dan nyawa orang di sini?

Sebuah jawab: peristiwa-peristiwa itu tak bisa dimasukkan dalam kategori yang sama. Yang terjadi di Sampang, yang terjadi di Dili, sama sekali tak ada hubungannya dengan negara: keduanya tak diarahkan dari atas, sebagai suatu beleid. Yang terjadi mungkin hanya satu pasukan pemerintah yang terpisah, gugup, atau marah. atau tak terkendali, ketika menghadapi segerombolan orang yang mereka sangka mengancam atau memprovokasi atau merusak.

Saya kira itu benar. Saya ingin tidur nyenyak. Tapi di luar kamar, sesuatu telah membuat banyak orang tak boleh tidur, tak bisa pulas. Insiden Dili atau Sampang memang kejadian yang terpisah, tanpa satu desain, tapi tampaknya ada sebuah pola yang mungkin terbentuk tanpa disadari: sejenis proses brutalisasi telah terjadi dalam kehidupan kita. Proses itu berkecamuk diam-diam, menyebar, entah sejak kapan, mungkin sejak 35 tahun terakhir, mungkin sejak 1965. Yang kita ketahui ialah bahwa bahasa kita telah berisi sejumlah kosakata yang agresif, penuh kebencian—dan sebaliknya kita sendiri telah dibentuk oleh bahasa yang seperti itu. kurang-lebih. Kita berbicara dengan dikotomi ”kawan” dan ”lawan”. ”progresif dan ”kontrarevolusioner”, ”Pancasialis” dan ”antipancasilais”, ”Timur” dan ”Barat”. Atau kita melontarkan kata ”ekstrem kanan” dan ”ekstrem kiri”, ”oknum”, ”penghasut”, ”subversif”, ”kafir”, ”PKI”, ”fundamentalis”, ”Cina”, ”Yahudi”, ”banci”, dan lain-lain. Kita berbicara tentang ”ganyang”, ”kremus”, atau ”gebuk” dan ”libas”: kita seakan-akan selalu perlu

merumuskan kehidupan sosial dan politik dengan antagonisme, kecurigaan, dan akhirnya kekerasan. Kita tak bertanya lagi, apa memang harus demikian.

Di Sampang orang mati tertembak. Kita tak tahu (karena mereka sudah tak bisa membela diri lagi) bersalahkah mereka atau tidak. Artinya, yang tewas telah diberi kata akhir, ketika kita tak sepenuhnya insyaf bahwa kata akhir yang brutal itu bermula pada brutalisasi dalam diri kita. dalam kesadaran kita, dalam cara kita merumuskan kenyataan. Ketika seorang pejabat menyebutkan kata ”penghasut” dan ”subversif” (atau ketika seorang agitator mengatakan ”kafir” dan ”lintah darat”), ia mungkin mengira ia menyatakan sesuatu yang sudah jelas. Atau ia menyembunyikan ketidakpastian makna, dengan berpedoman pada asumsi bahwa kata-kata bukan diciptakannya sendiri kemarin petang, melainkan sesuatu yang ia pungut dari sebuah khazanah, dan ia bisa menyatakan bahwa khazanah itu dengan sendirinya punya otoritas. Dengan demikian pernyataannya sah, dan bila ia bertindak berdasarkan sahnya pernyataan itu, ia pun mengira ia telah bertindak yang benar—meskipun korban jatuh mati.

Maka, di Sampang empat orang tertembak, tapi kita belum mendengar seorang pejabat di Sampang pun yang berkata, ”Jangan-jangan saya yang salah....” Yang kita dengar ialah bahwa ada pejabat yang justru ingin mengusut orang-orang yang jadi sasaran tembakan. Yang kita dengar ialah bahwa ada seorang pejabat yang tak setuju bila dibentuk tim khusus untuk menyelidiki peristiwa itu; baginya aparat yang dibawahkannya masih bisa meneliti dan melapor. Mungkin ia benar, dan saya harap ia benar. Tetapi sekiranyapun begitu, dalam ucapannya jelas ada sikap untuk tidak bisa diragukan. Kontrol ada di tangannya, tapi sadarkah ia bahwa kebenaran yang diungkap-kannya bisa terasa represif?

Ada tokoh Humpty Dumpty dalam *Alice Through Looking Glass*: ”Jika aku gunakan sebuah kata, kata itu berarti apa yang

aku maksudkan, tak kurang, tak lebih...."

Ia tak tahu, sebuah kata tak bisa selamanya ia kontrol sendiri sepenuhnya. Justru karena si kata berasal dari satu khazanah yang tak jelas lagi sumbernya, orang lain (dengan acuan yang berbeda, dengan maksud dan purbasangka yang berbeda pula) pun pada hakikatnya merupakan peserta yang menyumbang dalam pengendalian arti kata itu—dan sebab itu ada sesuatu yang kena pancung bila mereka tak didengar. Brutalisasi kehidupan sosial politik kita tampaknya bukan hanya disebabkan oleh lahirnya kata-kata yang keras, *macho*, agresif, melainkan juga karena kekuatan yang memonopoli alat-alat kekerasan (tak hanya senjata, tapi juga massa), yang punya prasarana kontrol, merasa juga mampu memegang monopoli atas pengendalian arti kata.

Di Sampang orang mati tertembak, dan membisu. Malam ini tak ada seorang pun yang bisa tidur nyenyak, banyak yang tak bisa dianggap bisu.

Tempo, 9 Oktober 1993

SANGOPATI

MEREKA berpakaian untuk mati. Di bawah baju dan kain upacara mereka, tubuh mereka sudah terbungkus kain kafa. Senjata pendek siap, tersembunyi, di pinggang: mereka akan menembakkannya ke arah para pembesar Belanda yang datang untuk resepsi setelah perundingan hari itu—bila perundingan dengan Sunan mereka gagal, dan *kumpeni* kembali lagi merampas hak dan menghina orang Jawa. Dan mereka tahu betul, setelah penembakan itu mereka akan dibunuh, di *pendopo* keraton itu juga, atau di tempat lain: penguasa Belanda di Surakarta, juga di Batavia, akan menuntut kematian mereka....

Cerita ini dikisahkan oleh Sardono W. Kusumo pada saya di salah satu warung kaki lima di Solo—cerita yang tampaknya menyebabkan ia memasukkan serimpi Sangopati dalam koreografinya, *Passage through the Gong*, dan yang pasti cerita yang menyebabkan serimpi itu diciptakan oleh penata tari Keraton Solo di masa lampau: suatu contoh (yang tidak banyak dicatat) dalam sejarah politik Jawa tentang paradoks kematian-dalam-kesetiaan.

Mungkin semua itu hanya mitos. Tapi setiap mitos punya makna dan asosiasinya. Kematian-dalam-kesetiaan adalah sebuah pengakuan akan keterbatasan, juga ketidakterbatasan: kematian itu menjadi sesuatu yang melintasi dirinya sendiri karena langsung untuk sesuatu yang lebih luhur dan badan yakni kesetiaan. Tapi kesetiaan itu juga dibatasi kematian, digaris-akhiri oleh tubuh yang sudah berubah jadi raga. Saya ingat satu baris dalam *pathetan* yang membuka Sangopati, yang juga ditembangkan dengan suara menggetarkan oleh penari Pamardi dalam *Panji Sepuh*, sebuah *pathetan* dengan pesan yang seram: "*Layonira kang minangka dadi jimating prang*", "jenazahmulah yang akan menjadi azimat peperangan".

Kematian-dalam-kesetiaan, dalam riwayat politik, memang selalu menyebabkan orang tergetar, mungkin terharu, mungkin gentar. Ada sesuatu yang final di sana: sesuatu yang tidak bisa ditarik kembali. Paradoks itu selalu menghantui kita dengan renungan tentang diri kita dan peran kita, tentang batas kita dan tanggung jawab kita, sebab kita tiba-tiba menyadari bahwa politik—bila diterjemahkan sebagai gerak manusia untuk suatu *polis*, suatu lingkungan kebersamaan—bisa menyebabkan manusia hilang dan juga timbul dalam pertemuannya dengan orang lain. Orang-orang yang siap mati dalam sejarah Keraton Surakarta itu di satu segi "hilang": hanya jadi alat dari kekuasaan raja, tidak punya diri mereka sendiri lagi. Tapi di lain segi, mereka "timbul", hadir, dan mungkin sebab itu diabadikan dalam sebuah tari serimpi, justru karena mereka bersedia memberikan diri mereka kepada "yang lain", kepada *liyan*, kata orang Jawa, kepada *the Other*.

"Yang lain", atau *liyan*, menurut inti maknanya sendiri bukan saja "bukan-aku", tapi juga "*berbeda* dari aku". Dengan demikian, hubungan antara "aku" dan "yang lain", antara *ingsun* dan *liyan*, menjadi kehilangan hakikatnya bila keadaan *berbeda* itu ditiadakan. Dan itulah sebabnya, dalam suatu sistem totaliter, hubungan dengan *liyan* itu menjadi semu di permukaan, atau menjadi murni di dalam keadaan sembunyi-sembunyi, sebab desakan totaliterianisme ialah desakan menghilangkan perbedaan, menjuruskan ke arah kesamaan. Maka, bila suatu sistem totaliter menghendaki kita mati untuk sang *polis*, kita sebenarnya telah direduksikan menjadi sebuah eksemplar dari sesuatu yang homogen, seragam, padu—dan sebenarnya kita hanya menjelma sebagai satu konsep, satu ide, yang tanpa wajah.

Bagaimana, dalam keadaan itu, kita bisa melintasi kematian, dan membuat jenazah kita menjadi sesuatu yang sakti, menjadi azimat dalam peperangan—dengan kata lain, mempunyai suatu kharisma, sesuatu yang membuat orang lain mengerti apa arti

mati dan hidup? Hanya dengan diri kita masing-masing menjadi diri kita, dan dengan demikian mengakui "orang lain" dalam "kelain-an"-nya, hanya dengan menyambut dan merayakan *liya liyaning liyan*, kita bisa melihat politik sebagai sesuatu yang bukan mengasingkan. Hanya dengan menghadapi hidup dan mati sebagai sesuatu yang eksistensial, yang tunggal dan pribadi—bukan sekadar pengalaman umum. Bukan sesuatu yang sudah ada takdirnya, melainkan sesuatu yang menyentuh setiap saraf dan pori diri kita—kita bisa menghargai kebersamaan kita dalam suatu *polis* (dengan kata lain berpolitik) sebagai sesuatu yang tidak tindas-menindas. Konon Heidegger pernah berbicara tentang "kedekatan dengan kematian" sebagaimana yang terjadi dalam diri "prajurit di medan perang", yang bisa menimbulkan rasa kebersamaan yang otentik dalam diri kita.

Memang tidak mudah. Kita bisa mengatakan bahwa pengorbanan untuk sang *polis*, untuk "tanah air" atau "raja" (seperti para pilot *kamikaze* Jepang), adalah kematian manusia satu-sisi. Heidegger mungkin melihat itu sebagai keindahan, dan ia mendukung Nazi. Tapi mungkin dengan itu ia mempraktekkan, dalam kata-kata Reiner Schurmann, seorang penafsir Heidegger, politiknya "makhluk yang fana", bukan politiknya "hewan yang rasional". Dengan kata lain: tanggung jawab kita kepada orang lain disertai rasa terbatas, sikap membuka diri.

Tempo, 16 Oktober 1993

SEMAR

SEMAR: kita tak pernah tahu persis biografinya. Wajahnya jelek, bahkan *grotesque*, hidungnya mepet dan perutnya menggelembung, pantatnya menggunung dan tangannya pandak, gombyor seperti tubuhnya: semuanya menunjukkan bahwa ia tak datang dari kalangan Arjuna ataupun Suyudana. Tidak, ia tidak datang dari lingkungan para bangsawan yang sadar akan gaya. Ia tak lahir dari trah genetik yang terpilih unggul, secara fisik, dalam sejarah. Ia tak pernah dilatih untuk tegak dengan postur yang anggun, tak dididik untuk tahu apa artinya penampilan. Tapi ia, bukan orang sembarangan, muncul dalam cerita Pandawa dan Kurawa yang dikenal di Jawa dan Sunda, meskipun tak pernah ada dalam *Mahabharata* yang dikisahkan Wyasa.

Semar: sebuah misteri. Laksono, seorang dosen antropologi di Universitas Gadjah Mada yang saya kenal dalam pelbagai diskusi, pernah menyebutkan ambiguitas Semar: tokoh ini perempuan tapi juga lelaki, duduk tapi juga berdiri. Semar (sebagaimana kita kenal dalam wayang Jawa) adalah seorang dewa yang luhur tapi juga hamba: suatu fenomena yang majemuk yang—apa boleh buat—tidak kita lihat di layar televisi kita. Penampilannya di *TVRI* setiap minggu, dalam acara Ria Jenaka, telah disederhanakan: Semar menjadi tokoh satu-sisi.

Disederhanakan, atau lebih tepat dikurangi, direduksikan. Di layar televisi itu Semar adalah sang ayah. Ia dipanggil *romo*—panggilan yang sangat hormat untuk seorang bapak, seorang guru yang juga pendeta. Maka, di layar televisi itu Semar bukan saja semata-mata seorang pria; ia juga seorang yang sudah bisa diduga perannya. Ia tampak selalu pandai berpetuah, sopan sekali, dan tak kontroversial. Ia tertib. Ia tokoh konsensus. Di dalam perut-

nya yang buncit seakan-akan ia simpan rumus-rumus tentang kebenaran, yang pada tiap akhir episode dikemukakan: rumus yang diterima dengan patuh, bahkan secara otomatis, oleh Petruk, Gareng, Bagong—sosok-sosok yang riuh, kacau, berbeda-beda. Selalu, di ujung cerita, mereka, keragaman itu, pada akhirnya hanyalah anak-anak yang disatukan oleh *discourse* Semar, sang *romo*.

Di layar televisi itu—seperti banyak hal lain di layar televisi—Semar kita pun jadi fenomena yang datar, klise, tak menggugah, tak pula lucu. Dalam dirinya tak tampak lagi permainan, pertautan, dan paradoks yang asyik antara abdi dan dewa, antara badut dan pengkritik, antara si Kabayan dan cendekiawan. Kita tak lagi melihat Semar dengan senjata saktinya yang lain dari yang lain: kentutnya yang meletup besar—suatu ekspresi kekurangajaran di tengah-tengah keserbahalusan, sesuatu yang tak disangka-sangka di tengah stabilitas adat dan adab. Dengan kata lain, kita tak lagi melihat Semar yang subversif: Semar yang memasukkan, terkadang tanpa kita sadari, ketidakpastian di dalam gairah untuk kepastian.

Mungkin itu bukan semata-mata karena televisi. Mungkin itu kecenderungan yang sekarang ini sedang merajai pandangan (dan kepentingan) tentang hidup. Takut akan kedalaman misteri. Ngeri kepada yang aneh, yang lain, yang tak jelas golongan dan asal-usulnya. Gentar terhadap sebuah sosok yang pria tapi juga perempuan, duduk tapi juga, pada saat yang sama, berdiri.

Dalam ketakutan akan yang berbeda dan yang tak jelas itu, kita pun dengan gampang menyerahkan diri kepada yang gaib: kita dalang ke Gunung Kawi yang angker untuk memperoleh petunjuk. Atau, kalau tidak, kita memilih memandang dunia dengan bersandar aman pada kategori, identitas, dan dalam hal seperti Semar, pemikiran ”biner”: ada ”perempuan” dengan sifat-sifat ”keperempuanan”-nya, ada ”laki-laki” dengan sifat ”kelaki-

lakian”-nya; ada ”barat”, ada ”timur”. Dengan itu kita sebenarnya ingin membuat satuan-satuan yang homogen, sosok satu-sisi, dengan pusat dan wilayah yang tunggal, yang selalu berpedoman pada kesatuan-dan-persatuan masing-masing. Dengan itu kita sebenarnya ingin melihat Semar yang tak samar.

Tapi Semar yang tak lagi samar adalah Semar yang bukan dirinya sendiri. Semar yang sejati, yang 100% hidup, adalah Semar yang maknanya tak bisa hanya dirumuskan sekali dan untuk seterusnya, melainkan Semar yang maknanya bergerak dalam perubahan dan perbedaan, dan sebab itu selalu belum selesai, selalu tertunda. Kini kita seakan-akan lebih menyukai sebuah subyek yang mati dan kering.

Subyek yang macam inikah, subyek yang telah dijinakkan dan telah jadi homogen itukah, yang kita butuhkan pada zaman ini? Sayang. Semar yang tua: ia memang terlampau dahsyat untuk mereka yang hanya mau praktis dan dapat hasil—dengan klenik, dengan pelbagai kepatuhan, dan dengan teknologi.

Tempo, 23 Oktober 1993

BERADAB

ADA ”Barat”, ada ”Islam”. Keduanya disebut sebagai ”peradaban”. Dan antara keduanya bakal terjadi benturan.... Samuel Huntington: gurubesar terkenal dari Harvard ini menulis dalam majalah *Foreign Affairs*, dalam nomor musim panas 1993 yang lalu. Ia meramal bahwa kelak benturan akan terjadi antara ”peradaban Barat” dan ”peradaban Islam”. Benar atau tidak ramalan ini, rupanya ada sesuatu yang membangkitkan perhatian orang, tak cuma pembaca majalah *Foreign Affairs*.

”Sesuatu” itu bisa bermacam-macam. Pertama tentulah karena ia ditulis oleh seorang gurubesar dari Harvard yang pernah menulis sejumlah buku yang terkenal. Kedua karena ia tampaknya menyentuh apa yang ingin diutarakan oleh banyak orang, setelah menyimak, seperti Huntington menyimak, kejadian internasional selama beberapa waktu ini—kejadian yang tak semuanya enak, tapi terkadang memenuhi nafsu kita untuk marah dan curiga. Ada Revolusi Islam Iran, yang menganggap Amerika ”si Setan Besar”. Ada Perang Teluk, antara Irak dan Amerika Serikat dan sekutunya, yang oleh Saddam Hussein, pemimpin Irak itu, digambarkan sebagai perang antara Islam dan Amerika. Ada Libya, yang digedor terus oleh Washington dan Pentagon. Dan kemudian ada bom yang meledak di World Trade Centre, yang katanya disulut oleh sejumlah orang Islam dari Mesir yang masuk ke New York.

Banyak orang ingin menyimpulkan bahwa ada konflik memang antara ”Islam” dan ”Barat”—dan tiba-tiba, alangkah tepatnya, Huntington datang merumuskan. Maka orang pun bertepuk, mengangguk, atau menyelenggarakan diskusi.

Pekan lalu saya ikut dalam salah satu diskusi itu. Penyelenggaranya majalah *Ulumul Qur'an*, dan dengan saya berbicara juga

Arief Budiman dan M. Dawam Rahardjo. Baik Arief Budiman maupun Dawam Rahardjo rupanya membaca Huntington lebih seksama ketimbang saya: keduanya menyimpulkan bahwa Huntington pada dasarnya hanyalah mengartikulasikan purbasangka orang Amerika umumnya tentang apa yang sedang terjadi antara negeri mereka dan banyak negeri di Timur Tengah: purbasangka bahwa "Islam" memang datang memusuhi "Barat" (meskipun "Barat" di sini ternyata cuma Amerika). Dengan kata lain, Huntington bukanlah penganjur permusuhan antara "peradaban Barat" dan "Islam", Ia hanya perumus. Lagi pula, baik Arief Budiman maupun Dawam Rahardjo tidak setuju bahwa akan ada benturan peradaban. Yang akan (dan sudah) ada hanya benturan kepentingan ekonomi. "Barat" atau "Islam" hanya dipakai sebagai bendera, juga pembungkus, kepentingan itu.

Mendengarkan Arief Budiman dan Dawam Rahardjo, saya ikut mengangguk-angguk. Saya juga tak setuju bahwa ada, atau akan ada, benturan "peradaban Barat" dan "Islam"—tetapi pada dasarnya karena saya tak yakin bahwa kita bisa berbicara tentang "peradaban" seakan-akan itu suatu wujud yang jelas, suatu kekuatan tersendiri. "Peradaban", apalagi "peradaban Barat", (siapa yang sudah pernah melihatnya, sebenarnya, secara utuh?) hanyalah sebuah konstruksi mental: sebuah bangunan yang tanpa kelainan, tanpa ambiguitas, tanpa kontradiksi.

Saya mengangguk, karena kebetulan saya sebelumnya sudah mengangguk-angguk kepada sebuah pendapat lain: pendapat Fouad Ajami. Ia menulis, juga di *Foreign Affairs*, menanggapi tulisan Huntington dan menunjukkan satu pasase kecil dan buku sejarawan Ferdinand Braudel tentang negeri-negeri Laut Tengah, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. Braudel melukiskan satu kesibukan yang terjadi antara Dunia Kristen dan Islam di abad ke-16, sebuah zaman genting antara dua penganut agama itu, setelah jatuhnya Konstantinopel ke ta-

ngan penguasa Turki dan jatuhnya Granada ke tangan penguasa Spanyol. Di balik kegentingan itu, kata Braudel, ”Manusia lewat pergi dan tiba, tak peduli akan tapalbatas, negara, dan keimanan. Mereka lebih sadar akan kebutuhan akan perkapalan dan niaga, susah payahnya peperangan dan pembajakan, dan kesempatan untuk bersekutu dan berkhianat yang dibukakan oleh keadaan.”

Itu di abad ke-16. Jika kita lihat yang terjadi kini, itu juga tabiat di abad ke-20—dan mungkin abad ke-21 sebentar lagi. ”Negeri-negeri pintar mengakali. Mereka main sulap dengan identitas dan kepentingan,” tulis Ajami. Identitas ”Barat” atau ”Islam” bisa dicopot dan diistirahatkan (Turki adalah anggota NATO, dan ingin masuk ”klub” ekonomi Eropa, dan Amerika Serikat bisa bilang ia sebuah negeri Pasifik), dan akhirnya di mana batas ”peradaban” itu sebenarnya?

Tempo, 30 Oktober 1993

PARADOKS

GOLKAR tampaknya selalu bisa memberikan harapan, tapi benarkah kita butuh demokrasi? Di tahun 1971 ada pemilihan umum: itu yang kedua sejak Republik Indonesia berdiri. Yang pertama diadakan di tahun 1955, dan sejak itu tak ada apa-apa, sampai terjadi ledakan besar yang menumpahkan darah di tahun 1965. Lalu lahir ”Orde Baru”.

”Orde Baru” membutuhkan legitimasi yang tak cuma teriakan massal anti-PKI. Ia tak hanya menoleh ke masa lampau yang buruk, tetapi juga menggagas: apa yang harus dilakukan untuk Indonesia, dengan cara yang lebih baik. Untuk itulah diadakan pemilihan umum 1971, dan untuk itulah Golkar dibangun. Maka, Golkar tampaknya selalu bisa memberikan harapan, terutama di masa peralihan, tapi sebenarnya tak jelas apakah kita berpikir tentang demokrasi.

Sebuah contoh. Di hari Jumat 4 Juni 1971, Dewan Pers yang baru dilantik di Jakarta. Ketika jeda, dalam suasana di sekitar hari pemilihan umum itu, salah seorang anggota Dewan Pers yang baru, Mochtar Lubis, berbicara kepada wartawan. Katanya (sebagaimana dikutip dalam buku *Sedjarah Pergerakan Pemuda Indonesia* yang disusun oleh Peter Tomasoa—dan ejaannya saya perbarui): ”Satu-satunya jalan untuk memperbaiki negara ini ialah dengan memenangkan Golkar.” Mochtar Lubis, tokoh dunia wartawan yang tersohor itu, bahkan dikutip mengatakan, ”Semua partai harus dibunuh.” Sebab, ujar Mochtar Lubis pula, selama 25 tahun ini (ia berbicara di tahun 1971), apa yang telah diperbuat partai? Maka, Golkar—yang tak dianggap sebagai partai model lama—jadi satu-satunya harapan.

Saya belum tahu pasti sejauh mana kutipan itu akurat. Tapi tidak mengherankan bila kita dengar sikap seperti itu: di kalangan

sebagian cendekiawan Indonesia yang bersuara sejak tahun 1966, suatu perubahan besar, terutama dengan semangat modernisasi, memang dicita-citakan, tetapi demokrasi tak selamanya masuk dalam agenda. ”Negara kita ini masih feodal. Jadi, untuk perbaikan perlu kekerasan,” kata Mochtar Lubis dalam kutipan di buku Peter Tomasoa itu pula.

Modernisasi, apa boleh buat, memang mengandung paradoks. Di satu pihak, semangatnya adalah untuk meninggalkan suatu keadaan mandek yang terasa tenteram, tapi—menurut anggapan kaum modernis—juga suatu keadaan tua dan abai. ”Telah kutinggalkan kau, teluk yang tenang tiada beriak,” tulis S. Takdir Alisjahbana, pemikir pelopor modernisasi Indonesia yang tak pernah lekang itu, di dalam sebuah sajak di tahun 1930-an. ”Teluk yang tenang” itu, kehidupan masyarakat yang dikeloni tradisi, lelap, tapi juga lalai itu harus ditaruh di masa lampau, lantaran ia tak bergerak oleh datangnya tantangan sebuah zaman yang berubah. Zaman modern harus dijelang, untuk membebaskan orang Indonesia dari takhayul, dari ketidak-mampuannya berpikir rasionil, bersikap lugas, menghargai waktu dan materi—dan segala sifat ”manusia Indonesia” yang sering dicapkan kepada kita oleh sebagian kaum ”Orientalis” Barat dan kaum ”Orientalis” dalam negeri.

Di lain pihak, modernisasi menuntut semangat baru terkadang ketidaksabaran baru—yang sebenarnya tak ada hubungannya dengan pembebasan. Modernisasi memang melahirkan organisasi pemerintahan dan hukum yang konsisten, rapi, dengan asas yang universal, yang bisa mengatasi pelbagai ragam budaya, manusia, kasus. Modernisasi membutuhkan apa yang disebut Weber sebagai *Zweckrationalitat*, yang merancang cara-cara yang efisien untuk memperoleh hasil. Maka, yang berkibar adalah gairah kepada faedah dan kepastian. Yang tampak tak berguna, yang tampak tak efisien, yang ganjil-ganjil dan tak bisa diatur dalam

rencana dan kalkulasi, harus dimarginalkan. Atau akan terpaksa minggir.

Partai politik, yang di awal tahun 1960-an dianggap merupakan macam-macam ikatan kesetiaan yang ”tak rasionil” (di masa itu kata ”irrationil” dianggap berbau ”Orde Lama”), sebab itu merupakan centang-perenang yang mengganggu. Golkar adalah harapan. Maka, dalam diri Golkar juga ada paradoks, seperti dalam setiap proyek modernisasi. Kita mengharapkan pembaruan, tapi juga kita menghendaki sesuatu yang bisa diprediksikan. Maka, kita prioritaskan hasil dan faedah, dan kita desakkan kerapian. Kita pun menggandrungi perencanaan dan teknik, merindukan kepastian dalam iman, menyukai keseragaman dalam doktrin dan baju—dan mencurigai apa yang berbeda, apalagi berbeda secara ramai: kita menganggapnya ganjil, suatu ”kelainan” yang juga berarti anomali atau *disorder*. Artinya: harus dibereskan, kalau perlu (dalam hiperbola ala Mochtar Lubis): ”dibunuh”.

Tempo, 13 November 1993

BUI

PENJARA cenderung membohongi dirinya sendiri. Begitu banyak orang dikurung dalam sel-selnya yang sempit, tapi begitu banyak lahir impian, angan-angan, renungan, ungkapan amarah, dan bahkan juga iman. Penjara juga sebuah kepalsuan. Tutupan itu dimaksudkan agar si pesakitan takluk kepada "disiplin dan hukuman", tetapi sering hal itulah justru yang akhirnya tak terjadi. Kurungan itu hanya menjinakkan di permukaan, sementara, tidak sungguh-sungguh.

Seorang mahasiswa Institut Teknologi Bandung, bersama lima orang temannya, dipenjarakan selama tiga tahun di lima penjara di Pulau Jawa, termasuk di Pulau Nusakambangan. Kesalahannya: ia bukan teroris, ia bukan perusak, ia bukan pengancam. Ia hanya dituduh menentang kehadiran Menteri Dalam Negeri waktu itu, Rudini, dalam kampus mereka untuk berpidato. Di negeri kita hal itu sudah cukup menyebabkan 11 mahasiswa dipecat oleh Rektor dan delapan orang ditahan—dan di antara mereka, enam orang itu yang diseret ke pengadilan. Tidak untuk *diadili*, sebab di mahkamah itu—seperti di pelbagai mahkamah di Indonesia ketika soal politik menjadi urusan—tidak ada keadilan. Yang ada seringkali kelaliman.

Mohammad Fadjroel Rachman, kini berumur 29 tahun, dan sudah bebas, tahu benar kelaliman itu. Di penjara ia sempat menulis sejumlah sajak (dengan pelbagai cara, tentu, yang tak semuanya diceritakan kepada para penghukumnya), dan pekan lalu sajak-sajak itu terbit dalam bentuk buku setebal 123 halaman: *Catatan Bawah Tanah*. Dengan segera kita tahu bahwa sajak-sajak itu, yang ditulis dalam empat penjara, adalah contoh bagaimana penjara membohongi dirinya sendiri: puisi Fadjroel adalah puisi yang semarak dengan kata-kata justru ketika te-

riakan dibekuk di antara tembok bui. Sajaknya yang ia tulis waktu terkenang akan Godot, kucing kesayangannya, misalnya, adalah sajak yang ramai:

Halo... halo apa kabar Godot?
Ratusan hari kita berpisah,
tahukah engkau
aku berada di mana?

Tidak ada sentimentalitas di sana, meskipun ada sedikit rasa belas pada nasib: "*Aku tersenyum pahit, makananmu lebih baik daripada makananku di terali besi ini*". Pada umumnya puisi Fadjroel marah, menegaskan prinsip-prinsip, merumuskan dan menunjukkan—meraung, mengaum:

Bunuhlah aku! Hirup darahku! Wahai pemuja
Kematian dan Impian Kosong
Semburan darahku akan membakar langit
Jiwamu dan doa-doa busukmu
Bayi-bayi akan lahir mencemoohkan Dunia dan
Kepengecutan Generasi serta Nenek Moyang
mulia ini
Dan matahari akan mendidihkan darahku
menjadi hujan di ladang hening jiwa-jiwa
mati. Jiwa-jiwa Tololmu

Tanpa melihat judulnya sekalipun, sajak seperti ini akan langsung menunjukkan situasi keterpenjaraan. Jika di dalamnya kita rasakan ada keangkuhan ("*Bagai matahari aku kini menyinari segala yang Mati, Hancur dan Sia-Sia*"), maka mungkin itu adalah cara untuk melawan apa yang oleh Vaćlav Havel—dari pengalamannya di penjara Cekoslowakia—disebut sebagai sistem

yang ”mende-individualisasikan” hidup. Jika di dalamnya terasa ada keriuhan verbal tapi sekaligus juga repetisi dan monotoni, agaknya itu juga cerminan kehidupan klaustrofobik di batas tembok Penjara Kebon Waru ataupun Sukamiskin. Jika di dalamnya kata-kata abstrak yang ditulis dengan huruf kapital cukup menonjol, agaknya itu juga karena dunia konkret yang dialami penulisnya telah tenggelam dalam kegelisahan untuk bertindak. Puisi dari penjara ini sekaligus juga puisi aktivis: grafiti kemarahan di tembok sel, gema kegeraman sendiri di ruang tertutup, pernyataan hasil renungan yang tidak ingin bimbang.

Orang memang bisa bertanya: kenapa justru menulis puisi? Sutan Sjahrir, dari pulau buangan. melahirkan catatan-catatan permenungan tidak dalam sajak. Tan Malaka menuliskan teori perjuangan. Pramoedya Ananta Toer antara lain novel-novel tebal. M. Fadjroel Rahman mungkin memilih puisi karena puisi lebih cocok untuk dirinya, dan bisa seperti secarik kertas yang mudah disembunyikan.

Apa pun bentuknya, kesusastraan bisa menahan seorang pejuang dari kemungkinan menjadi pahlawan, setelah penjara, institusi yang sia-sia itu, menganiayanya. Karena kesusastraan bukan sabda seorang yang menjadi agung setelah melewati masa pertapaan, melainkan sebuah proses yang mengakui kebutuhan untuk sama-sama menemukan sejumlah makna, dan dengan demikian saling bicara.

Tempo, 20 November 1993

TILAS

ADA orang yang bisa membikin politik dari lupa, ada orang yang bisa membikin politik dari ingatan.

Bung Karno adalah tokoh yang diingat dan sekaligus dilupakan. Ia bukan lagi suatu kehadiran yang punya otoritas. Ia tidak bisa lagi menentukan bagaimana ia harus diperlakukan sebagai tokoh. Kata ”tidak bisa lagi” kurang tepat di sana. Sebab bahkan tatkala ia masih hidup sekalipun, ia tidak bisa mengontrol tafsir orang lain tentang dirinya. Bahkan dalam masa hidupnya ia hanya sebuah tilas: ia memberikan makna bukan sebagai sesuatu wujud yang tegak di depan tiap-tiap kita setiap saat, dan dengan demikian memungkinkan tiap-tiap kita untuk memahaminya sebagaimana dia adanya. Sebab masalahnya—dan ini sebuah masalah yang tak terpecahkan—ialah: bagaimana gerangan dia ”sebagaimana dia adanya”?

Barangkali orang akhirnya tidak berbicara tentang itu. ”Sukarno-sebagaimana-adanya” hanya sebuah problem yang membuat urusan tak akan pernah selesai. Pada akhirnya ”Sukarno” hanyalah sesuatu yang diwakili ojeh sebuah nama. Sekali lagi, ia hanya sebuah tilas, sesuatu yang tidak lagi hadir, sesuatu yang cuma diwakili. Dengan itulah kita berbicara tentang dia.

Maka dengan demikian ia diingat dan sekaligus dilupakan, dan orang bisa membuat politik dari apa yang diingat dan apa yang dilupakan tentang Sukarno. Maka berlangsunglah ikhtiar kekuasaan yang menampilkan ”Sukarno” sebagai sebuah rekonstruksi, sebuah tilas yang dijejaki kembali, dengan harapan bahwa kita berada di alur yang benar, meskipun sebenarnya sebuah tilas tetap hanya sebuah tilas. Maka orang pun berbicara tentang ”Sukarno” dan dengan itu berbicara tentang seorang pemimpin, atau sebuah kasus kenegarawanan, ataupun sebuah kasus pencin-

ta perempuan, atau keruwetan ekonomi, atau sebuah kelalaian berpikir praktis.

Terkadang ada harapan, bahwa para penulis sejarah pada suatu saat nanti akan sampai kepada suatu kesimpulan yang benar tentang Bung Karno. Tetapi saya sendiri tak bisa cepat-cepat menyetujui optimisme semacam itu. Yang tampak pada saya sekarang ini adalah percaturan politik ”ingat” dan ”lupa”. Keduanya sebenarnya tak terpisah-pisah. Ketika orang mengecam Bung Karno sebagai tokoh yang membiarkan Partai Komunis Indonesia menjadi demikian besar dan mengancam, orang itu bisa pada saat yang sama berbicara tentang Bung Karno sebagai pemersatu bangsa Indonesia: ada yang tetap melekat dalam rekaman kita dan pada saat yang sama ada yang terhapus. Demikian pula ketika orang mengagung-agungkan Bung Karno sebagai negarawan besar, kita menelan Bung Karno sebagai sebuah tokoh yang tidak berhasil, karena kerusakan perekonomian Indonesia yang terjadi di saat ia tampil dengan kebesaran itu. Hal yang serupa bisa terjadi pada Bung Hatta, Jenderal Sudirman, Pak Harto, Nasution, Ali Sadikin—dan seterusnya. Setiap ”ingat” ada mengandung ”lupa”, setiap ”lupa” ada mengandung ”ingat”, setiap tokoh, setiap peristiwa, setiap pengetahuan kita tentang hal-hal itu, atau tentang hal-hal lain, hanyalah pengetahuan tentang tilas demi tilas.

Mungkin karena itulah orang bisa mengatakan bahwa kekuasaan menjadi modal utama ketika orang ”ingat” dan ”lupa”. Mungkin karena itulah ada para pemikir yang menganggap bahwa sejarah tak pemah ditulis sebagai sejarah para korban, mereka yang kalah, melainkan senantiasa sejarah para pemenang, mereka yang punya kekuasaan lebih untuk menyisihkan apa yang menurut mereka layak diingat dan dilupakan. Tetapi itu tak berarti bahwa mereka yang kalah, atau belum menang, tak punya kecenderungan yang sama dalam menyeleksi kenang-kenangan kita

yakni kecenderungan menggunakan kekuasaan.

Kita boleh sedih, atau bilang, ”Apa boleh buat.” Tapi yang menarik dalam politik masa kita ialah bagaimana ”ingat” dan ”lupa” itu—dengan kata lain, politik berdasarkan masa yang lampau, politik dari tilas—tampaknya jadi kian penting. Ketika cita-cita ”Orde Baru” sedang naik di tahun 1966, banyak yang berharap bahwa kelak Indonesia akan berpolitik dengan orientasi kepada program, dan itu berarti masa depan. Tetapi kini yang tampak adalah apa yang oleh seorang teman disebut sebagai ”regenerasi genetik” dalam kekuasaan: anak-anak pejabat atau bekas pejabat jadi terkemuka hanya karena kaitannya dengan masa lalu mereka, yakni orang tua mereka, bukan karena tawaran mereka tentang rencana Indonesia masa depan. Mereka adalah hasil percaturan antara ”ingat” dan ”lupa” sekaligus. Megawati, putri Bung Karno yang kini dicalonkan untuk jadi Ketua Umum PDI, hanyalah salah satu contoh. Ia tak bisa disalahkan tersendiri.

Tempo, 4 Desember 1993

BRUTAL

ORANG bertubuh kecil dan berkaca mata lembek itu (ia dididik sebagai padri) mencoba mengubah sejarah di sekitarnya. Sejarah itu busuk dengan bau orang yang bantai-membantai. Tapi bisakah Haiti diubah?

Jean-Bertrand Aristide yakin. Ia percaya kepada Tuhan dan ia percaya kepada kebaikan. Tapi dunia, ternyata, tak selamanya akrab dengan pengharapan seorang yang tak punya bedil.

Pada tahun 1957, ketika Aristide berumur empat tahun, rakyat Haiti memilih seorang tabib desa yang penggumam dan berkaca mata tebal. Dan dokter Francois Duvalier pun jadi presiden. Orang ini cukup populer mula-mula: ia mendapat dua dari setiap tiga suara. Tapi tanpa dukungan angkatan bersenjata Haiti, ia tak akan punya wibawa—mungkin juga tak akan punya tangan dan kaki. Duvalier segera sadar: ia harus punya kekuatan sendiri. Ia tak ingin selalu didikte oleh mereka yang berseragam dan bersenjata di markas besar.

Maka, sang Presiden pun membentuk satu kekuatan saingan, sebuah milisia yang direkrut dari kancah pemuda miskin dan para penganggur yang banyak tergolek di daerah kumuh. Mereka diberi seragam dan sehelai skarf merah di leher, dan mereka dipersenjatai. Mereka inilah ”Tonton Macoutes”, pasukan yang setia dengan keras dan ganas kepada pak tua yang kemudian disebut dengan julukan ”Papa Doc” itu. Mereka dengan segera menjadi para penjaga dan pembunuh, yang bisa dikirim untuk menghabisi siapa saja yang tak berkenan di hati Presiden. Mula-mula yang jadi sasaran adalah perwira militer yang dicurigai. Kemudian: siapa saja bisa dihabisi, tanpa dakwaan, tanpa peradilan.

Kekerasan dengan cepat memang bisa jadi kebiasaan. Sejak Haiti merdeka dari Prancis tahun 1804, 40 pria dan seorang wani-

ta berhasil mendapatkan kursi di Istana dan kemudian meninggalkannya dengan pelbagai cara: satu orang dengan eksekusi, satu orang bunuh diri, dua dibunuh, seorang lagi mati karena Istana meledak, kurang-lebih lima orang mati wajar, dan kira-kira 20 orang dimakzulkan dengan kekerasan. Pada tahun 1915 bahkan Jenderal Vibrum Guillaume Sam, yang jadi presiden cuma lima bulan, mati dikeroyok rakyat. Tubuhnya dicincang oleh kelimun orang yang berteriak marah: tangannya dipotong, kepalanya disulah.

Papa Doc sendiri, dengan teror dan ”Tonton Macoutes”-nya, punya nasib lebih baik. Ia berhasil bertakhta selama hampir seperempat abad, sampai ia mangkat pada tahun 1971. Tapi dengan biaya yang mengerikan: selama ia berkuasa, sekitar 40 ribu manusia dihabisi nyawanya, sering di siang hari bolong di depan khalayak. Tentu harus dicatat bahwa pada tahun 70-an semacam suasana ”normal” mulai terasa. Terutama ketika Papa Doc digantikan anaknya, Jean-Claude, yang gendut, suka cewek dan mobil mewah, dan tak bisa memerintah itu. Suatu proses *dechoukaj* (”pembongkaran”), istilah untuk gerakan yang menentang Duvalier, pun mulai.

Manusia memang tak selamanya bisa diteror. Ada batas ketakutan dan batas kekuasaan yang menebarkan ketakutan itu. Pada tahun 1970-an, para penulis, dramawan, komentator radio, juga rohaniwan, mulai menyuarakan kecaman mereka, dengan hati-hati tapi pasti. Jean-Bertrand Aristide waktu itu adalah seorang padri muda yang berbicara mengutip Injil di Radio Cacique. Tapi kutipan Injilnya dengan segera menjadi ilustrasi yang menggambarkan kejinya kehidupan di Haiti. ”Injil itu dalam bentuknya yang mentah dapat bertindak bagaikan setangkai dinamit,” tulis Aristide kemudian.

Namun Gereja Haiti tak begitu berkenan dengan permainan dinamit itu. Sejak 1966, Vatikan lebih memilih bersahabat de-

ngan rezim Duvalier. Maka, para petinggi Gereja di Haiti mengambil satu cara untuk menyingkirkan pastor muda yang baru lulus dalam ilmu psikologi itu: Aristide dikirim ke Yerusalem untuk belajar bahasa Ibrani dan menguasai studi Injil. Januari 1985, setelah hampir enam tahun di luar negeri, Aristide pulang. Khotbahnya kian mengguntur, dan orang berduyun datang atau merekam, terutama ketika ia kembali di Port-au-Prince dan bersuara dari Gereja Santo Jean Bosco di tepi daerah kumuh La Saline. Rohaniwan itu akhirnya menjadi seorang pemimpin politik, semacam Khomeini kecil di negeri kecil yang menderita itu.

Tapi ia tak seberhasil Khomeini. Ia terpilih menjadi presiden, dan dijamin oleh konstitusi, tapi angkatan bersenjata Haiti tak menghendakinya. Ia terusir, sebab di Haiti orang berkata, ”Konstitusi dibuat dari kertas, bayonet dibuat dari besi.” Di Haiti, dengan kata lain, orang masih harus mencari jalan bagaimana cara hidup dengan bersandar pada bayonet—yang tiap saat bisa menusuk siapa saja itu. Sudah 189 tahun: yang brutal itu sekali dimulai tampaknya tak mudah bisa diakhiri.

Tempo, 11 Desember 1993

MARSINAH (2)

MARSINAH adalah sebuah petunjuk, mungkin lambang, yang terang dan perih. Ia yang ditemukan terbunuh di sebuah dusun di daerah Nganjuk itu telah menunjukkan bahwa hak asasi bukanlah sesuatu yang hanya dibicarakan sebagai sebuah benda yang datang dari luar, dan bergulir jadi percaturan antara orang-orang penting. Hak itu bukan ibarat sebutir bola golf. Dunia tempat Marsinah tewas dalam umur 23 tahun bukanlah sepetak luas rumput yang tenteram. Apa yang dialami Marsinah adalah sebuah gambaran yang menyesakkan, tentang bagaimana seseorang yang memperjuangkan tuntutan yang bersahaja pada akhirnya tersangkut dengan masalah hak yang dasar: hak untuk punya suara, hak untuk punya harapan, bahkan hak untuk punya jiwa dan badan. Kita tak tahu siapa yang membunuh Marsinah. Tetapi kita tahu mengapa ia dibunuh. Ia seorang buruh yang mengais-ngais dari remah-remah dunia yang dikenalnya secara terbatas. Ia tak punya pilihan lain. Ia bermaksud mengubah nasibnya. Ia pernah bekerja di pabrik sepatu Bata selama setahun, dan akhirnya ia bekerja di pabrik arloji di Porong, Sidoarjo, itu. Upahnya Rp 1.700 sehari ditambah uang ”tunjangan” Rp 550 yang hanya diberikan bila seorang buruh masuk bekerja. Untuk menambah penghasilan, ia berdagang kecil-kecilan. Kebutuhan dan harapannya sederhana.

Kita tahu, Marsinah tak bersalah karena itu. Tapi rupanya inilah yang berlaku: dengan cara kotor atau tak kotor, para pemilik modal boleh menghimpun kekayaan, para manajer dan para pemegang kekuasaan boleh menambah penghasilan, tapi buruh sebaiknya jangan. Pertumbuhan ekonomi kita, kegairahan investasi kita, telah dibuat bertelekan pada upah buruh yang kecil, untuk menghemat ongkos produksi. Tapi, sementara itu, kita tak

pernah mengusik berapa besarnya biaya yang harus dikeluarkan pengusaha untuk menyogok para pemberi tender atau pemberi kredit. Keserakahan boleh berlangsung di atas, tapi buruh tak usah berteriak menuntut nafkah yang lebih baik—dan tak boleh berteriak kesakitan.

Itulah sebabnya Marsinah dibunuh dan tubuhnya dibuang. Ia bersama teman-teman sekerjanya menuntut agar ”tunjangan” yang Rp 550 itu bisa diberikan secara tetap. Bukan angka rupiah itu benar yang menjadi persoalan di sini, melainkan keberanian untuk menuntut itulah yang agaknya mengganggu. Para buruh di Porong, Sidoarjo, itu sudah mengganggu sebuah paham tentang ”ketenteraman”, ”keselarasan”, ”ketertiban”, dan ”kesatuan dan persatuan”—paham yang tengah diberlakukan dengan cara yang sering gampangan, kasar, dalam skala besar di Indonesia.

Marsinah mati karena tusukan benda runcing. Perutnya luka sedalam 20 sentimeter. Selaput daranya robek dan tulang kelamin bagian depannya hancur. Sekitar dua liter darah keluar dari tubuhnya yang disiksa dan dijarah. Barangkali bila kelak ada orang yang bisa berbicara tentang suatu semiologi pembantaian, kita mungkin akan lebih melihat—dari jasad yang ditemukan di tepi jalan di Dusun Jegong itu—bahwa luka-luka dan kematian Marsinah menandai dua macam agresi sekaligus: yang pertama adalah agresi terhadap Marsinah sebagai seorang buruh, dan yang kedua adalah agresi terhadap Marsinah sebagai seorang perempuan.

Dari sini kita pun bisa bercerita tentang hadirnya di antara kita sebuah ”ideologi” (dan jalinan kepentingan) yang bisa begitu sewenang-wenang terhadap segala anasir yang selama ini sudah berada dalam posisi marginal. Yang saya maksudkan di sini adalah kaum buruh dan kaum perempuan. Tentang buruh, kita tahu betapa lemah kedudukannya dalam sebuah kehidupan sosial-ekonomi yang berkelebihan tenaga kerja seperti Indonesia sekarang.

Tentang perempuan, kita tahu betapa senantiasa genting posisinya dalam sebuah lingkungan budaya yang semakin memuja ”Ramboisme” seperti sekarang. Dalam ”Ramboisme, yang diagungkan adalah citra kewiraan, citra kelaki-lakian di medan laga, citra yang akhirnya menganggap ketegaran (rigiditas) sebagai sesuatu yang baik dan disamakan dengan keteguhan, citra yang melihat dunia dan orang lain dalam hubungan kalah atau menang, citra yang tidak toleran terhadap apa yang halus, subtil, kompleks, dan cerewet, dan karena itu harus ditampik dan dicemoohkan.

”Ideologi” seperti itulah sebenarnya yang membunuh Marsinah. Siapa pun orang atau kelompok yang membantai Marsinah pasti mengira, kematian seorang buruh perempuan dari dusun itu tak akan menimbulkan heboh: sangka mereka mayat yang terpuruk di tepi jalan Desa Jegong itu akan hanya jadi berita satu kolom di koran lokal, meskipun cukup efektif buat menggertak para pengganggu ”ketertiban” di sekitarnya.

Untunglah, para pembunuh itu pongah dan salah sangka. Mereka tak sadar bahwa ketika Marsinah dan kawan-kawan bangkit menuntut perbaikan nasib, pada saat itu kaum buruh tak bisa disepelekan terus, sebagaimana kaum perempuan tak bisa dimarginalkan lagi. Industri tumbuh, buruh kian tampak, suara mereka semakin terdengar, dan juga perempuan mendapatkan lebih banyak kesempatan untuk bekerja dalam sektor yang lebih membuat mereka mandiri.

Maka, sesungguhnya suara Marsinah, baik suara protesnya yang terdengar maupun jerit kesakitannya yang tak terdengar, adalah satu dari gelombang pasang pembebasan yang sedang mendesak. Dalam gelombang pasang itu dengan nyata terlihat bahwa manusia memang punya hak-hak dasar, hak-hak asasi, dan ia akhirnya akan sadar tentang itu biarpun ia seorang gadis miskin yang jauh dari Jakarta yang bising ini.

Itulah sebabnya, bila kita menghormati Marsinah malam ini, kita juga menghormati mereka yang ikut membentuk gelombang pembebasan itu, terutama di kalangan buruh dan kaum perempuan. Pada saat yang sama juga kita menghormati seorang korban, seorang yang dianiaya, karena kita tahu bahwa dalam diri orang seperti inilah kita menemukan saksi yang tenggelam dalam ketakadilan dan kesewenang-wenangan yang terjadi.

Maka, Marsinah adalah sosok pahlawan dan juga korban, lambang kekuatan dan juga kelemahan. Keduanya tak bisa dipisah-pisahkan. Sebab, dengan kepahlawanan dan kekuatan semata-mata kita akan terus mengabaikan dan menyepelekan yang lemah, sebaliknya dengan kelemahan semata-mata kita akan mudah pasrah kepada keadaan.

Tempo, 18 Desember 1993

(Sari pidato untuk pemberian Penghargaan Yap Thiam Hien kepada almarhumah Marsinah, 10 Desember 1993, di Jakarta)

UNIVERSITAS

PERGURUAN tinggi di Indonesia selalu dibayangkan sebagai satu perabot kekuasaan: ilmu pengetahuan adalah sebuah *grandeur*. Itu sebabnya universitas-universitas yang didirikan negara di sini menyandang bukan nama Empu Kanwa atau Hamzah Fansuri—yakni pujangga dan pemikir—melainkan nama Gajah Mada atau Pajajaran atau Syah Kuala atau Sultan Hasanuddin.

Kita memang mencoba mempertalikan kemegahan masa kini dan nanti yang ditandai oleh sains dan teknologi dengan ”kebesaran” masa silam, Tapi ternyata ”kebesaran” itu ditandai oleh nama-nama yang tak ada hubungannya dengan dunia kreatif ataupun pemikiran. Nama-nama itu lebih dekat ke cerita takhta dan penaklukan. Bahkan tentang penguasa pun kita melupakan tokoh seperti Karaeng Pattengaloan, seorang raja Makassar yang menyukai ilmu begitu rupa sehingga baginda yang mempunyai koleksi buku berbahasa Spanyol ini, yang fasih berbahasa Portugis, yang pandai matematika, yang punya catatan harian yang rapi tentang kekuasaannya, pada tahun 1654 sudah mendatangkan teleskop Galileo ke Makassar.

Orang bisa mengatakan bahwa sejarah kita tak lengkap dan kita tak cukup tahu siapa tokoh-tokoh ilmu dan teknologi kita di abad-abad yang nyaris tak berbekas itu. Memang benar. Tapi kenapa demikian, kita tidak pernah mempersoalkannya. Kita tampaknya tak cukup peduli bahwa ada semacam penghapusan jejak dan manipulasi kenang-kenangan, yang menyebabkan orang-orang yang piawai dalam mencipta di masa lampau tak dicatat, hingga yang ditampilkan ialah orang-orang yang bisa menitahkan agar diri merekalah yang abadi. Siapa arsitek yang membangun Borobudur, siapa pencipta wayang kulit yang melahirkan

bentuknya yang sekarang, benarkah yang menyusun tari ini dan itu Baginda Anu dan bukan seorang pujangga keraton yang namanya dihilangkan—semua itu tak pernah mengusik kita. Mungkin kita memang senang bahwa yang menandai prestasi para pendahulu kita hanyalah prasasti para penguasa dan seni serta ilmu hanyalah untuk melayani mereka.

Tidak mengherankan bila ketika kita mendirikan sebuah universitas, yang terbayang bukanlah dorongan ketika nenek moyang kita di zaman dulu mendirikan sebuah perguruan atau *padepokan* atau pesantren yang jauh dari keraton dan kota besar, dan hampir tak bersentuhan dengan harta dan takhta. Yang terbayang, ketika cetak biru pertama dirancang, ketika batu pertama diletakkan, adalah sebuah lambang kemegahan, untuk sebuah daerah, sebuah negeri, sebuah pemerintahan.

Maka, benarkah yang dominan dalam kehidupan universitas-universitas kita adalah percakapan ilmu? Hari-hari ini pertanyaan ini layak diajukan. Kita barusan mendengar berita bahwa di Universitas Indonesia (UI) ada sejumlah cendekiawan yang dihambat untuk bisa berbicara di sana. Berita itu kemudian dibantah, tetapi masih perlu diusut lebih jauh, memang benarkah di kampus ini kegairahan yang membuat kebebasan mencari "ilmu" berlangsung sebagaimana layaknya. Bisakah, misalnya, orang mendengarkan pendapat Rendra, atau Buyung Nasution, atau Nurcholish Madjid, atau yang lain, bisakah suasana argumentasi dan debat dilazimkan? Bisakah birokrasi perkuliahan memungkinkan seorang mahasiswa menjelajah ilmu seluas-luasnya hingga melintasi batas-batas fakultas dan jurusan? Bisakah para pengajar membuktikan bahwa mereka bukan pemamah-biak teks-teks usang, bukan pembeo pendapat orang lain, dan bahkan bukan pemplagiat karya-karya tulis mahasiswa mereka sendiri?

Pertanyaan ini tentu tidak cuma ditujukan untuk UI, sebuah universitas yang kantor Pak Rektornya, yang menandai kehadir-

an kekuasaan, lebih *magrong-magrong* ketimbang perpustakaannya, tempat kita bisa menjelajah hasil riset dan pemikiran. Pertanyaan ini juga ditujukan untuk perguruan-perguruan tinggi kita yang mana saja, yang para pengajarnya banyak yang sudah belajar di universitas di luar negeri, dan sempat mengalami sistem yang lebih baik sebagai lembaga keilmuan, tetapi ketika kembali pulang di kampus mereka sendiri, mereka tak kunjung memperbaiki tempat mereka kini bekerja, di tanah air mereka.

Dengan kata lain, pertanyaan itu sebenarnya bersangkut paut dengan konsep kita tentang universitas—yang memang harus dipertanyakan kembali. Sebab, sangat menyedihkan untuk melihat ”insting” yang dahsyat di antara kita untuk mengaitkan ilmu pengetahuan dengan kekuasaan. Sangat menyedihkan, dan menakutkan: benih-benih yang akan membuat klaim kebenaran terakhir—yang dinyatakan dengan label ”ilmiah”—bukan saja melahirkan kewibawaan, tapi juga hardik dan teror, intoleransi dan represi.

Tempo, 25 Desember 1993

NATAL

SIAPA sebenarnya yang lahir di Betlehem 25 Desember hampir 2.000 tahun yang lalu itu? Kita tidak tahu. Barangkali tak seorang bayi pun, suci atau tak suci, lahir di hari itu. Sebagian orang yang meneliti perkara ini pernah menyimpulkan bahwa hari kelahiran Yesus ditentukan kemudian—dan tidak ada hubungannya dengan catatan dan akurasi sejarah: bahkan tanggal yang sekarang menjadi Hari Natal itu pada mulanya ada kaitannya dengan ritual pra-Kristen di Eropa, demikian juga halnya pohon Natal, dan entah apa lagi.

Tapi pentingkah itu semua, barangkali juga tidak. Cerita tentang Tuhan, para nabi, cerita tentang mukjizat, tentang pengorbanan jiwa, cerita tentang pengalaman religius dan hidup sebelum dan sesudah dunia, semua itu terlampau dahsyat untuk para penelaah fakta historis yang ketil dan cerewet. Dengan kata lain, iman adalah satu hal, pengetahuan tentang yang benar dan tidak benar adalah hal lain. Pada mula dan pada akhirnya ini adalah perkara makna, bukan kebenaran. Yesus mungkin tidak benar-benar lahir di tanggal 25 Desember ditahun nol atau satu, tetapi Hari Natal dan pohon terang dan lagu *Malam Suci* memberikan makna kepada mereka yang percaya, dan, seperti dalam pelbagai cerita yang didengar dan diulang-ulang untuk anak-anak, dengan makna itu keajaiban bisa terjadi.

Makna, bukan kebenaran. Soren Kierkegaard, pemikir Kristen dari Denmark yang disebut sebagai salah satu pemula filsafat eksistensialisme itu, pernah mengatakan bahwa agama pada esensinya bukanlah bujukan kebenaran sebuah ajaran, melainkan komitmen kepada suatu pendirian yang pada hakikatnya absurd, bahkan yang melecehkan akal kita. Untuk ada dan berarti, untuk *exists*, kita harus percaya, kata Kierkegaard, kita harus me-

loncat dari keraguan kepada iman, dan harus percaya kepada sesuatu yang sebenarnya sungguh repot untuk dipercayai.

Bagi sebagian orang, pendirian Kierkegaard teramat keras dan wungkul seperti alam Skandinavia, dan heroik seperti para pelaut Viking, tetapi pada dasarnya juga posisi seperti itu bisa disebut juga sebagai posisi yang gampangan—sama halnya dengan tekad mengenakan kacamata kuda sepanjang perjalanan hidup. Sebab makna yang diberikan agama kepada seseorang sering tidak membutuhkan tekad dan sikap heroik seperti itu. Berjuta-juta orang mendapatkan makna dari agama karena ia menjadi anggota dari sebuah komunitas: suatu pengambilan sikap yang bersahaja, tetapi berarti. Bagaimanapun juga ada dalam setiap agama—kecuali barangkali yang dihayati kaum sufi—dasar yang kuat mendorong dirinya untuk menjadi sesuatu yang menyemarakkan komunitas, ”*a celebration of community*”, untuk meminjam istilah Ernest Gellner, seorang ahli antropologi terkemuka yang banyak menelaah masyarakat Islam di Timur Tengah.

Dalam ikut serta menyemarakkan kebersamaan itu memang yang penting bukanlah pengetahuan yang benar tentang suatu doktrin. Makna semata-mata lahir karena orang, di dalam beragama, merasa tenteram, bahkan gembira, dalam ada bersama orang-orang yang seiman. Mereka merasa bisa lebih memahami tentang hidup, tentang yang benar dan tidak benar, yang adil dan tidak adil, dalam ritual yang dijalankan bersama—dan itu berarti menuruti tradisi yang tertulis ataupun tak tertulis, turun-menurun—dan bukan karena Sabda yang sudah baku dan sejak mula telah selesai.

Dalam keadaan itu, mereka umumnya tak merasa perlu mampu membaca Kitab Suci, mereka tidak repot mempersoalkan mana ajaran yang ”murni”, mereka tidak bersusah payah menaati doktrin yang berada di atas dan terpisah dari jejak sejarah dan budaya—bagaikan rumus ilmu pasti—dan bahkan tidak perlu

merasa punya ”doktrin”. Barangkali, karena itu, mereka juga tidak punya pretensi untuk menjalankan cara yang ”benar secara hukum”. Agaknya dari sinilah acara seperti Perayaan Natal lahir dan berkembang, dan orang tidak merasa risau bahwa semakin lama semakin pudar ”warna lokal” Palestina karena semakin digantikan ”warna lokal” Eropa: salju yang tebal, Sang Bunda dan Sang Bayi yang berkulit putih, lagu *Jingle Bells*....

Makna, bukan kebenaran. Yang mencemaskan ialah bahwa sering orang mencampuradukkan antara keduanya. Ketika yang bermakna bagi saya saya anggap sebagai kebenaran, saya pun akan cenderung hendak menjadikannya sebagai doktrin, yang tetap, baku, konsisten, dan universal—seakan-akan apa yang spontan dan sebab itu tak bisa dipastikan harus dibasmi, seakan-akan yang ”lain” sebab tak cocok dengan doktrin harus dihabisi. Mungkin tampak akan kuat, tetapi mungkin juga seperti bangunan baja yang tanpa kemeriahan, dingin, mati.

Tempo, 1 Januari 1994

TOKOH

SAYA tidak tahu benarkah kita kini masih bisa punya tokoh. Saya juga tidak tahu benarkah kita memang perlu cari tokoh.

Tapi anak-anak muda yang paling resah hari ini mencari tokoh dari puing-puing—dari pelbagai macam puing. Indonesia, yang dalam sejarahnya yang keras cukup banyak menyaksikan penggusuran dan penghancuran, adalah sebuah lingkungan yang peka untuk impian semacam itu. Maka, pahlawan bagi mereka adalah orang-orang yang dengan paras tajam yang robek berdiri terus dari reruntuhan, dengan otot liat, perut kencang, kaki kukuh (meskipun luka) dan berkata, "Kami tahu apa artinya dianiaya."

Anak-anak muda mencari lambang, juga sumber, kekuatan dari situ. Tentu saja dalam proses itu mereka bisa salah. Sebab, terkadang dari puing-puing yang berkecamuk hanyalah sejenis amarah, perasaan aku-paling-suci, dan pemujaan kepada kekuatan diri, bukan rasa solidaritas dan kepekaan kepada rasa pedih yang menusuk orang lain. Terkadang pahlawan-pahlawan yang bangkit dari reruntuhan, dari penjara, dari kekalahan politik, dari keterdesakan kekuasaan, akhirnya juga tidak bisa bebas dari sindrom jagoan-tua: punya penyakit ego bengkak, merasa tergolong jawara abadi, dan mengira—dengan rasa proporsi yang telah dirundung encok—bahwa perjuangan masa lalu adalah ukuran segala-galanya.

Tapi di mana lagi tokoh? Anak-anak muda yang resah (dan pada saat yang sama mungkin juga yang paling kreatif) tak ingin bertepuk buat orang-orang empuk yang duduk di mobil dan kursi enak, yang sering mengesankan suka makan terlalu banyak dan hampir tiap hari menambah lapisan lemak di perut. Dengan kata

lain, tak menarik. Kisah-kisah orang sukses telah kehilangan daya pikatnya, karena di Indonesia, semua hanya seperti kisah lampu Aladin: mukjizat yang tanpa keberanian, tanpa ikhtiar.

Anak-anak muda mencari tokoh, bahkan pahlawan, bukan karena mereka ingin bermain sim salabim.

Tetapi tidakkah sebenarnya hasrat mencari seorang tokoh untuk dikagumi siang dan malam itu termasuk dalam bagian hasrat mencari kisah fantasi? Khususnya di Indonesia? Saya tidak tahu sejauh mana kesan saya benar, tetapi rasanya kehidupan di negeri ini tidak demikian cocok untuk mengibarkan keunggulan *personalities*. Pribadi yang menonjol bisa berkembang penuh di suatu masyarakat yang tidak banyak rem bagi inisiatif, orisinalitas, dan persaingan individual. Di masyarakat yang seperti kita tidak. Masyarakat kita—yang padat penduduk dan terbiasa pas-pasan ini, sejak dari rumah masa kecil kita dulu—punya naluri untuk lebih memperhatikan kehadiran dan respons orang lain, untuk mempertimbangkan kolektivitas, sehingga kata ”aku” sering diperhalus menjadi kata ”kami”, bahkan ”kita”. Mitos kita dibangun dengan simbolisme lima jari tangan atau lidi yang seikat jadi sapu.

Apalagi sekarang semangat itu mendapatkan aksentuasi baru—kendatipun sedikit berbeda. Dalam suatu atmosfer birokratis yang memayungi segenap penjuru, kita cenderung lebih menampilkan organisasi dan kelembagaan yang tanpa muka ketimbang seorang superstar. Yang berkembang pada akhirnya adalah ”petugas-petugas” atau ”pejabat-pejabat”, bukan ”pendekar-pendekar”.

Tidak seluruhnya hal itu buruk. Keadaan kita barangkali akan lebih centang-perenang seandainya Indonesia diurus oleh sejumlah orang yang dengan tiap kali sibuk minta dielus-elus egonya, dan tiap kali bersitegang untuk mendapat aplaus. Keadaan kita agaknya akan lebih menyesakkan bila nanti orang-orang

yang punya kekuasaan mulai menuntut (setelah mereka memandang ke cermin di pagi hari) agar mereka selalu diangkat-angkat, dengan kata pujian para wartawan atau dengan pundak para bawahan.

Sekarang ini, untungnya, lebih banyak orang yang masih berjalan kesana-kemari dengan rasa proporsi yang masih sehat. Juga masih banyak orang yang sadar bahwa memuji dan dipuji di Indonesia punya banyak risiko. Yang dipuji bisa dicemburui koleganya, yang memuji bisa dicurigai kejujuran motifnya. Dalam keadaan yang tak terbiasa dengan kritik, dan rasa rikuh dan bahkan ketakutan bersuara masih kuat, siapa bisa menjamin bahwa sebuah pujian untuk seorang tokoh adalah pujian yang tulus—bukan penjilatan, bukan jalan mencari keselamatan dan kedudukan?

Maka, saya memang tak tahu masih bisakah kita punya tokoh. Saya juga tak tahu masih perlukah kita mencari tokoh. Barangkali yang lebih penting adalah berbicara tentang tindakan-tindakan tauladan, ketimbang berbicara tentang orang-orang tauladan—yang cuma kita kenal dari jauh, nun di atas sana, disinari oleh cahaya publisitas yang cerlang-cemerlang.

Tempo, 15 Januari 1994

DEMOKRASI, LAGI

DUA puluh tujuh tahun yang lalu Bung Karno berseru, "Indonesia, carilah demokrasimu sendiri!"

Sejak itu sejumlah orang Indonesia sibuk mencari demokrasi mereka sendiri. Sebenarnya tak jelas benar apa arti kata "sendiri" di sana. Tetapi orang berbondong-bondong ke atas, ke bawah, ke samping, ke belakang, ke kolong rumah, ke bawah pohon, ke gudang, dan entah ke mana lagi untuk menemukan apa yang dianjurkan Bung Karno.

Apa yang didapat? Sebuah kotak. Besarnya sama dengan komputer *laptop*. Isinya tak tampak dengan jelas dan luar. Hanya setiap orang yang membukanya, dan melongoknya, selalu berteriak: "Wow! Wah!". Kemudian, setelah beberapa jam berlalu, orang itu akan berdiri dengan khidmat, dan dari mulutnya keluar sebuah maklumat: "TELAH DIKETEMUKAN DEMOKRASI INDONESIA ASLI".

Kata orang, isi kotak itu sebenarnya sebuah benda pipih yang mirip cermin atau layar monitor. "Isi kotak itu bukan demokrasi Indonesia sendiri," kata sebuah sumber. "Tapi dari sana orang—setelah menatap lama-lama—dapat mendapatkan sesuatu yang ia ingin peroleh."

Ajaib. Tapi demikianlah, di tahun 1958, Bung Karno menghadirkan sebuah demokrasi yang persegi bentuknya, dengan warna seperti batu rubi. Saya pernah coba melihatnya ketika umur saya baru 20-an tahun. "Semuanya asli sini," kata seorang pejabat yang saya temui di antara orang ramai yang mau berapat akbar di Stadion Utama Senayan. Ia memang bertugas menjelaskan seluk-beluk benda itu. "Pokoknya bukan bikinan Barat, deh," kata pejabat itu pula, matanya bersinar-sinar.

Benda berwarna rubi itu kemudian disebut "demokrasi ter-

pimpin". Dan sang pejabat pun menjelaskan, bahwa "demokrasi terpimpin" itu merupakan benar-benar demokrasi kita sendiri, karena tumbuh dari suasana Indonesia yang khas, yakni "gotong royong" dan "kekeluargaan". Bung Karno konon orang yang paling baik dalam membaca apa yang tertera di layar monitor di kotak itu, dan kata sahibul hikayat, di sana ia melihat gambaran masyarakat Indonesia: sebuah masyarakat yang tak mengenal konflik, atau perjuangan kelas, atau "liberalisme dengan persaingan bebas". Bung Karno melihat bahwa bangsa Indonesia itu satu keluarga besar. Orang agama, orang nasionalis, orang komunis, katanya, adalah "*alle leden van de familie*", baik di meja kerja maupun di meja makan.

Tak semua orang sepaham. Ada seorang yang berbisik bahwa Bung Karno salah membaca benda mirip cermin di kotak ajaib itu. Yang ia lihat adalah dirinya sendiri. Sebab bagaimana mungkin masyarakat Indonesia tak mengenal konflik? Sejarah Indonesia—jika layar monitor itu dibaca secara lain, kata orang yang tak setuju terhadap Bung Karno itu—adalah sebuah sejarah yang penuh konflik. Majapahit berperang dengan Pajajaran, Sultan Iskandar Muda dari Aceh menggulung kekuasaan orang-orang kaya, Mataram menggebuk pusat-pusat kekuasaan yang lebih tua di pesisir. Belum lagi sejarah modern Indonesia: sejak sengketa di kalangan pergerakan nasional, sampai dengan Peristiwa Madiun dan PRRI-Permesta....

Lalu datang tahun 1965, ketika konflik yang lebih keras dan meluas meletus, ketika banyak sekali—dari para jenderal sampai dengan buruh tani—orang Indonesia dibunuh oleh orang Indonesia lain. Maka, hasil bacaan Bung Karno pun tampak kurang jitu, walaupun niatnya mulia. Dan gagallah sebuah sistem politik yang bertolak dari asumsi bahwa konflik adalah zat asing di antara kita. Lalu benda persegi berwarna rubi yang disebut "demokrasi terpimpin" itu pun disepak ke sudut.

Itu tak berarti bahwa orang Indonesia berhenti mengikuti anjuran Bung Karno untuk mencari demokrasinya sendiri. Tapi apa itu arti "sendiri"? Seorang pembaca filsafat Derrida menyarankan agar kita mendekati kata "sendiri" itu dengan "*differance*". Begini, ujarnya: "sendiri" (dalam kata "demokrasimu sendiri" itu) punya arti bukan saja dalam perbedaannya dengan yang lain, tetapi baik "yang lain" itu maupun apa itu makna "sendiri" jika diusut senantiasa menjawab, "nanti dulu".

Saya tak begitu paham membaca Derrida, tapi rasanya benar bila "demokrasi" tak ada yang "sesungguhnya", atau ketentuannya tak pernah final. Maka meniru demokrasi yang sudah ada justru bukan cara yang tepat. Bung Karno benar: kita harus mencari. Tapi mencari bukanlah menentukan rumus. Mencari membutuhkan kemerdekaan menjelajah, kebebasan menghadirkan yang lain, keluasaan mengoreksi apa yang dicoba. Kata sang penganjur *differance*, di layar monitor di kotak ajaib tadi sebenarnya ada kata-kata Derrida, "*democratie a venir*": sebuah demokrasi yang punya struktur dari janji itu.

Tempo, 29 Januari 1994

ZHIRINOVSKY

JIKA suara rakyat adalah suara Tuhan, kita akan hidup musyrik dan tak bisa menyalahkan Vladimir Zhirinovsky. Banyak sekali rakyat Rusia mendukung tokoh politik berumur 47 tahun ini, dan kita pun mendengar: yang bising dari sana sekarang adalah raung ketakutan, kecemasan, kebencian—hal-hal yang biasanya diberi nama baik ”kewaspadaan”.

Dengan ”kewaspadaan” itu berujarlah Zhirinovsky, ”Kita harus berpikir bagaimana menyelamatkan ras kulit putih karena kini ras kulit putih adalah sebuah minoritas di dunia.”

Maka, Zhirinovsky ingin memerangi ”bahaya Islam”, ”bahaya Asia”. Ia—yang merasa tak enak menjadi bagian dari bangsa minoritas di dunia—ternyata ingin menghabisi minoritas di Rusia sendiri: orang Yahudi. Menurut Zhirinovsky, orang Yahudi di Rusia harus diperlakukan sebagaimana mereka diperlakukan di Jerman. Ia memang bisa mengkompromikan cara dan tujuan dengan matematika nyawa manusia: si banyak dan si sedikit. ”Saya mungkin harus menembak mati 100.000 manusia, tetapi 300 juta manusia lain akan hidup dengan damai,” katanya. Dan rakyat pun untuknya bertepuk tangan, menjeritkan dukungan, melambaikan persetujuan.

Rakyat: tak mengherankan bila Sokrates (dan Plato, tentu) tak menyenangi demokrasi—satu tema yang membuat I.F. Stone menulis buku *The Trial of Socrates* yang menarik itu, yang dua tahun lalu sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Apa kiranya yang diketahui oleh seorang nelayan, tukang kayu, serdadu rendah, dan segala jembel itu tentang pengaturan sebuah negeri? Bagaimana kita bisa memberi mereka hak untuk ikut menentukan kehidupan politik?

Pertanyaan Sokrates seperti itu memang akan menimbulkan

amarah besar jika dikemukakan terus terang hari ini, terutama di Indonesia, di mana begitu banyak nelayan, tukang kayu, serdadu rendah, dan segala jembel disewenang-wenangi dan dikibuli. Tapi Sokrates hidup di masa sebelum Masehi, ketika demokrasi hanyalah salah satu sistem yang sedang dicoba di samping aristokrasi, ketika abad ke-20 belum tiba dan pelbagai sistem yang bukan demokrasi (monarki mutlak, kediktatoran militer ataupun partai) terbukti julig, jorok, dan tak jalan. Dengan kata lain, ketika demokrasi belum menjadi semacam kemestian "universal" seperti sekarang.

Tapi kini kita punya Zhirinovsky. Masih bisakah kita percaya kepada demokrasi, bila demokrasi bertolak dari asumsi bahwa apa saja yang dikehendaki oleh orang banyak, yang kemudian disebut "rakyat" itu, dengan sendirinya baik dan benar?

Persoalan ini rumit, terutama sekarang, *the age of the victim*, ketika para korban dielu-elukan, dan ketika ternyata jumlahnya banyak sekali hingga mereka bisa memakai gelar "rakyat". Dilihat dari sisi ini, percobaan demokrasi di Rusia tampak seperti tak pada tempatnya, kini, ketika suatu transformasi yang menimbulkan jutaan korban harus berlangsung: transformasi dari kehidupan ekonomi yang sosialistis menjadi ekonomi yang bertumpu pada pasar. Sebab subsidi yang menyedot dana investasi, dan digunakan untuk "kesejahteraan umum", (yang menyebabkan harga roti murah dan ongkos transpor tertanggungkan), harus dicabut. Sebab semangat egaliter harus digantikan oleh semangat bersaing. Sebab situasi "yang-kuat-yang-selamat" mau tak mau hadir. Sebab ini kemestian pasar dan pertumbuhan ekonomi, Bung. Tapi dalam situasi itu, yang tak kuat, yang tak mampu, pun akan terlindas. Mereka menampik. Tak mengherankan bila reformasi ekonomi yang dicoba di Rusia berbareng dengan percobaan demokrasi seret berlangsung. Tak mengherankan bila argumen moral untuk mendukung reformasi itu terasa tak sejalan dengan

argumen moral untuk demokrasi: bagaimana kita membiarkan para korban bungkam seribu bahasa? Bagaimana kita tak akan memahami kemarahan mereka?

Memang, Tuhan selayaknya mendengarkan suara korban lebih dulu—itu kian ditandaskan dalam *the age of the victim* dewasa ini. Tapi mengidentikkan suara korban dengan suara Tuhan mungkin sebuah langkah yang terlampau tergesa-gesa sebab wakil sang korban bisa jadi Zhirinovsky, pembawa kemelut hati rakyat Rusia yang menderita. Sebab wakil sang korban bisa siapa pun, yang setelah dianiaya, bangun dengan rasa curiga, dengki, dan benci.

Di tahun 1939, di antara kelaparan dan kediktatoran yang mengancam Eropa, W.H. Auden menulis dalam sajaknya: "*Hunger allows no choice/To the citizen or the police;/We must love one another or die*". Lapar memang tak memberi banyak pilihan, dan kita harus saling mencintai, atau mati: baik sang warga ataupun sang polisi.

Tempo, 5 Februari 1994

HAMLET

KEBIMBANGAN: terlalu sering rasa itu disesali.

Pangeran Hamlet, dalam lakon Shakespeare, ingin membalas dendam atas pembunuhan ayahnya. Tapi ia tak segera bertindak. Ada yang mengatakan bahwa inilah ciri Hamlet: perwujudan rasa ragu. Dalam sajak Boris Pasternak yang termuat dalam novel *Dr Zhivago*, Hamlet hadir bagaikan tokoh yang gementar di malam di Taman Getsamani, pribadi yang tahu ia harus menerima cawan nasib untuk mati berkorban esok pagi.

Tapi ada juga yang mengatakan bahwa itulah justru cerita *la condition humaine*, itulah deskripsi nasib manusia: makhluk yang dilahirkan dalam bubu sejarah, *species* yang bergerak dalam riol panjang antara kebebasan untuk mengubah dunianya di satu pihak dan keterbatasannya yang tak bisa ia atasi di lain pihak.

Apa pun tafsir kita tentang kisah Hamlet yang tersohor ini, beginilah yang dilukiskan oleh Shakespeare dalam babak ketiga lakonnya: sang pangeran tampak termangu sendiri. Pada saat itu, dalam sebuah grenengan atau *soliloquy* yang masyhur itu, ia pun mengutarakan apa yang mengerumuni hati dan pikirannya setelah ia memilih misi untuk menuntut balas: *To be, or not to be, that is the question*. Hidup atau mati, itulah soalnya, jadi atau tak menjadi, itulah masalahnya.

Lalu ia pun berbisik tentang maut yang tak memberikan kepastian. Ia menyebut perlunya keberanian melawan nasib yang merisaukan. Tapi ia juga berbisik bahwa hati nurani, atau kesadaran, atau *conscience*, akhirnya ”membuat kita semua pengecut”. Kata Hamlet, tentang kecenderungan untuk selalu berpikir dan berpertimbangan ini: ”*tekad yang berseri-seri di permulaan/pun jadi pasi, kuyu, terkena pucat paras pemikiran/dan usaha yang bermakna besar/pun pudar karena itu, terhantar/tak bisa lagi bernama*

tindakan."

Rendra, dalam usia yang menghampiri 60 tahun, masih memainkan adegan itu dengan impresif di pentas Taman Ismail Marzuki pekan lalu. Yang menarik bagi saya ialah bahwa Hamlet itu bukanlah sebuah sosok yang runyam oleh banyak merenung dan menimbang-nimbang.

Hamlet-nya adalah Hamlet zaman ini: Hamlet yang ogah perilaku yang "tidak bisa lagi bernama tindakan". Hamletnya adalah seorang pembangkang yang tajam lidah dan pikirannya, oposan yang dengan pintar menghadapi sebuah kekuasaan yang kuyup terendam dalam dosa dan rasa tidak sah, dan sebab itu pun kikuk, kaku, gugup, dan kalah. Saya kira banyak orang sadar bahwa memang buat Hamlet yang seperti inilah para penonton Jakarta bisa tertarik dan bertepuk—sebagaimana pengunjung diskusi pun gemar keplok-keplok buat ucapan yang meskipun tak cemerlang, memikat, semata-mata karena isinya mencemooh penguasa.

Dengan kata lain, Hamlet-nya adalah Hamlet dari sebuah masa ketika orang hidup dengan friksi-friksi yang meluas antara yang berkuasa dan yang tak berkuasa—tapi friksi yang belum sampai di ambang bentrokan yang dahsyat. Umumnya friksi itu menyangkut "politik representasi": bagaimana "kenyataan" dihadirkan di layar monitor kehidupan kita bersama. Maka, yang terdengar sebagai "tindakan" adalah kata-kata, kata-kata, kata-kata. Tapi kata, sebagai tindakan, karena harus keras, mencoba menggenggam kepastian. Pada saat itu wajar bila siapa pun melecehkan kebimbangan.

Setahu saya hanya Putu Wijaya yang pernah mengatakan bahwa "Kebimbangan adalah suci". Dramawan ini berbicara tentang peran teater *avant-garde*, yang menampik gaya dan ide-ide yang telah merasa pasti hingga ogah dipersoalkan lagi. Tapi sebenarnya pernyataan itu (yang tak berpretensi untuk orisinal) bisa di-

pergunakan pula untuk menggambarkan sikap yang menampik dogma, rasa puas diri, tingkah yang mapan dan takabur: sikap para filosof dan para cendekiawan, kesibukan Sokrates di jalan-jalan Yunani Kuno, ketika ia ingin jadi lalat pengganggu bagi masyarakatnya yang tidur, mungkin lelah, mungkin asyik dengan ninabobo, mungkin pula enak berbantalkan kepastian.

Agaknya inilah yang hendak ditekankan kembali oleh Abdurrahman Wahid, dalam ceramah untuk mengenang Soedjatmoko pekan lalu di Jakarta: bahwa ada tugas yang sederhana tetapi gawat, yakni mempertanyakan. Itulah tugas seorang intelektual: seorang yang menyaksikan penderitaan manusia, dan hatinya seperti kena iris, dan bertanya: kenapa?

Dengan itulah ia bisa menawarkan suatu *discourse* alternatif. Ia memang lebih dekat kepada kebimbangan, ia tak teramat cocok dengan ”tindakan”, hal yang selalu minta dibekali keyakinan dan kepastian itu. Tapi apa dosanya bila ia ada di antara kita? Hamlet, setidaknya, sebuah suara jujur. ”

Tempo, 12 Februari 1994

MUTIARI

HUKUM dan keadilan, Tuan, itu ibarat dua saudara sepupu yang jauh. Dan disini, keduanya tak mau saling menyapa".

Pengacara tua yang tambun dalam *The Long White Night* itu—dimainkan dengan memukau oleh Marlon Brando—adalah seorang laki-laki yang capek. Lamban dan berlemak oleh apati yang mengurangi gerak, kelabu oleh pengalaman yang pahit, berkeriput oleh himpunan kenyataan hidup yang buruk, ia bicara arif. Ia bicara dengan bijak meskipun dengan suara malas. Dan ia bicara dengan sinis.

Di hadapannya datang seorang yang ingin memperkarakan polisi yang menyiksa seorang pemuda kulit hitam. Bayangkan: memperkarakan polisi, untuk membela nasib seorang pemuda kulit hitam yang mati! Dan ini Afrika Selatan!

Pengacara tua itu cuma memandang, enggan, mungkin geli, mungkin nyeri: hidup di Afrika Selatan yang sewenang-wenang, ia tahu apa batas kemampuannya sebagai seorang pengacara. Di Afrika Selatan sebelum Mandela dibebaskan, yang disebut "hukum" bukanlah seperangkat aturan untuk menjaga hidup bersama yang beradab, melainkan sejumlah sistem untuk melindungi mereka yang berkuasa.

Pengacara tua itu sudah terlampau lama menyaksikan teror, pembungkaman, dan penghancuran orang-orang yang lemah. Ia sudah terlampau sering melihat bagaimana orang-orang yang seharusnya melindungi yang dianiaya tak bertindak apa pun untuk melindungi yang dianiaya. Bahkan para hakim, wasit terakhir itu, tidak tergerak untuk berbuat adil dan benar. Bahkan para hakim—yang sering berujar "*pro justicia*" itu—hanya memikirkan diri mereka sendiri, karier mereka, perut mereka, keluarga mere-

ka, puak mereka.

Hidup, di masyarakat seperti itu, akhirnya hanya sebuah konfirmasi atas kebuasan. Penganiayaan dengan mudah terjadi, dan, seperti terlukis dalam sebuah sajak Beni Setia,

orang-orang cuma bisa menggerombol, dan anjing
menggonggong
dan "siapa" dilemparkan di setiap saat, di setiap
kelok
bertumbukan.

Di Sidoarjo (bukan di Afrika Selatan), saya takut kita juga sedang menyaksikan konfirmasi yang semacam itu. Di Sidoarjo, saya takut hukum dan keadilan di sini lebih buruk hubungannya ketimbang hubungan saudara sepupu yang tak mau bertegur sapa. Mutiari diadili. Perempuan muda terpelajar ini dituduh ikut dalam rencana pembunuhan Marsinah, buruh wanita yang ditemukan mati dengan tubuh bekas disiksa itu. Ia didakwa ikut dalam sebuah rapat yang membicarakan rencana itu—seakan-akan untuk suatu niat buruk yang seharusnya dirahasiakan itu, sebuah rapat diperlukan, apalagi dengan dipimpin sendiri oleh sang direktur perusahaan.

Peradilan pun berlangsung, tetapi kemudian sejumlah besar saksi yang dihadapkan dan didengar ternyata mencabut kesaksian mereka....

Kekacauan? Atau jalan yang lebih terbuka untuk melihat mana yang benar? Orang yang paling awam dalam hukum sekalipun akan tahu bahwa ada sesuatu yang tak beres di sini. Orang yang paling elementer rasa keadilannya pun akan tahu bahwa suatu penyelidikan ulang perlu dilakukan. Tapi "kapan mau selesai perkara ini kalau pembela mengajukan lagi para saksi?" demikian kata jaksa. Tapi, Pak Jaksa, orang yang paling sederhana pun bisa

menjawab bahwa, untuk sebuah keputusan yang adil dan benar, sebuah mahkamah tidak layak berhemat hari.

Namun, tampaknya hakim sudah memutuskan dan Mutiari hanya bisa menangis. Atau barangkali tidak persis begitu: sebab apa yang diucapkannya sebagai pleidoi bukan tangisan. Yang diucapkannya, dengan isak perlahan-lahan itu, adalah suatu imbauan, dan barangkali juga suatu gugatan: ”Seandainya majelis hakim dan jaksa berkenan mencari tahu mengapa para saksi berani menjelaskan keadaan yang tidak pernah mereka alami, majelis hakim dan jaksa akan tahu betapa pedih dan kejam perlakuan petugas terhadap mereka, betapa tidak dihargai hak asasi mereka”.

Tapi itu ”seandainya....”

Pengandaian, kata orang, pada dasarnya adalah sebuah bentuk keputusasaan. Mutiari tahu, seperti dikatakannya sendiri, bahwa di hadapannya ”ambisi kekuasaan lebih tinggi nilainya daripada hukum dan kebenaran”. Dan Mutiari tahu pula: ”Saya hanyalah manusia biasa dan rakyat biasa yang tidak mempunyai kepandaian dan kebebasan untuk mengelak dari tuduhan Jaksa.”

Manusia biasa, rakyat biasa, Marsinah, Mutiari, kita semua: calon korban.

Tempo, 26 Februari 1994

BASANOS

SAYA pernah bertemu dengan seorang yang pada suatu hari kemaluannya disetrum listrik. ”Aku menjerit, tentu saja,” dia berkisah, ”dan rasa sakit hanya menghilang setelah suara teriakku kian lama kian mengecil, dan aku pingsan”.

Ia tak mengalaminya cuma sekali. Ia seorang bekas tahanan politik, yang harus mengaku untuk beberapa pertanyaan. Dan di ruang interogasi itu, dikelilingi sejumlah orang yang oleh Negara diberi tugas untuk mengusut, tiap kali setrum dinyalakan di antara selangkangannya, ia berharap bahwa cepat-cepat ia tak siuman.

Ia tentu bukan satu-satunya pelengkap mencari kebenaran dalam bagian dari proses yang anehnya disebut ”pemeriksaan” itu. Saya juga pasti bukan satu-satunya orang yang pernah mendengar. Bahkan mungkin di antara pembaca ada yang pernah mengalami, atau menyaksikan sendiri, tindakan sejenis yang dilakukan oleh sejumlah orang yang disebut ”petugas pemeriksaan” itu. Ada terdakwa yang disuruh mengepel lantai dengan lidahnya, dan biasanya menyerah ketika lidah itu mulai luka. Ada terdakwa yang kukunya dicabut dengan tang dari ujung jarinya. Ada yang punggung tangannya diinjak satu kaki kursi yang diduduki seorang pemeriksa yang gendut dan berat, hingga tangan itu luka dengan bekas berlekuk.

Kebanyakan dari kita terlindung dari pelbagai horor di dunia yang menyenangkan ini. Kebanyakan kita tak tahu akan kengerian di ruang-ruang interogasi. Kebanyakan dari kita bangun tidur, bekerja, atau cari kerja, atau ke kampus, dan jajan, berlelucon, nonton bioskop, dan kemudian pulang untuk tidur lagi tanpa tahu bahwa nun di balik hidup rutin kita yang tak terganggu itu, ada orang-orang yang disiksa atas nama keamanan—dan itu ber-

arti keamanan untuk hidup dari jam tenang yang satu ke jam tenang yang berikutnya. Kebanyakan dari kita bisa berjam-jam berkubang—dengan rasa nyaman dan rasa malas yang bergaya—di dalam 1001 malam yang dibangun iklan dan khotbah dan wejangan, di mana yang cantik dan yang baik akan tiba dan yang buruk dan yang keji hanya unsur marginal dalam hidup.

Di ruang tempat tahanan-tahanan disiksa, di kamar di mana orang-orang yang tak berdaya disakiti, di bilik-bilik rahasia (atau setengah rahasia) di mana tubuh orang yang tak bersalah dirusakkan, hingga darah serta pekik kesakitan tak bisa disumbat, apa yang buruk dan keji justru menjadi sesuatu yang sentral. Semuanya untuk membuktikan suatu versi tentang kebenaran, karena orang (terutama para hakim) percaya bahwa dengan kebenaran itu apa yang adil bisa dilakukan.

Orang Yunani Kuno punya sebuah kata, *basanos*. Kata itu konon berarti ”batu penguji”. Dalam uraian Page Du-Bois dalam *Torture and Truth*, di Yunani Kuno, di negeri Athena yang memberikan hak berbicara dan berargumentasi kepada warga-negaranya, ada orang-orang yang tidak punya hak itu. Mereka adalah para budak. Bila para budak harus memberi kesaksian di pengadilan, mereka dianggap tak punya kemampuan memiliki *logos*, dan sebab itu kebenaran yang didapat dari mereka melalui penyiksaan. Kata *basanos*, yang kemudian menjadi kata kiasan yang berarti ”tes”, akhirnya benar-benar menjadi sesuatu yang fisik: ujian badan dalam bentuk siksaan.

Dalam arti tertentu kita juga hidup seperti orang Athena Kuno: di masyarakat yang terbagi antara orang-orang yang karena satu dan lain hal tidak pernah mengalami siksaan—sebagai tertuduh, sebagai orang yang kena gerebek, atau saksi di pengadilan—karena mereka tidak pernah dianggap bersalah, tidak pernah berurusan dengan tim interogasi, punya deking, punya uang, dan punya nasib yang lebih baik. Di sebelah sana. dalam remang-

remang yang ditutupi oleh formalitas, ada orang-orang yang tidak bisa menyuap, atau yang terdesak secara sosial dan politik—orang-orang yang tidak punya pelindung ketika mereka diseret di depan sejumlah petugas pemeriksa, dan menjalani suatu proses sadisme sejati yang disebut sebagai ”pemeriksaan”. Apa yang kita dengar dari Sidoarjo, dalam proses pengadilan kasus kematian Marsinah, mengingatkan kita akan kenyataan itu.

Barangkali karena kita bukan saja telah kehilangan proses hukum yang layak disebut ”peradilan”, tetapi juga karena kita telah terbiasa hidup dengan etika yang terbatas jangkauannya, etika yang hidup di dunia yang tak tahu adanya ruang-ruang penyiksaan, dan sebab itu tak terbiasa bertanya tentang orang lain, ”Dapatkah ia menderita, dapatkah ia kesakitan?”

Tempo, 5 Maret 1994

HEBRON, HEBRON

PUKUL 5.20 pagi hari Jumat, di Masjid Ibrahim, Hebron, Palestina. Muazin baru saja selesai menyuarakan bang. Langit Februari dingin di hari Ramadan ini, tetapi sekitar 500 orang Palestina datang bersembahyang subuh—mungkin salat mereka yang terakhir, karena sebagian dari mereka kemudian mati. Mereka berjemaah dan mereka tak tahu: seseorang bercambang, berseragam tentara Israel, bersenjata, telah mendekati tempat mereka bersujud.

Ia Baruch Goldstein, dokter Yahudi kelahiran Brooklyn, New York, berumur 38 tahun, yang pindah ke Palestina untuk menyimpulkan bahwa orang Arab adalah sejenis epidemi. "Mereka itu patogen yang menjangkiti kita," katanya, keyakinannya. Goldstein pun masuk Partai Kach, menerima pandangan Rabi Kahane, seorang pengkhotbah fanatik, penganjur ekstrem pembuangan orang Palestina dari Palestina. Kahane kemudian terbunuh. Kebencian menyiram minyak tanah ke kebencian.

Juga kekerasan. Tapi bagi Goldstein itulah jalan paling praktis untuk sebuah negeri bangsa Yahudi agar tak terancam. Ia tak sabar dengan sikap pemerintah di Yerusalem, ia menentang perdamaian dengan PLO. Pagi itu ia pun menyamar jadi komandan pasukan Israel yang berjaga di sekitar Masjid Ibrahim, dan diizinkan masuk. Lalu dari jarak hanya beberapa desimeter, ia menembak dan menembak dan menembak, dengan senapan mesin, ke saf-saf jemaat itu, sampai habis tiga hower peluru. Lalu dilemparkannya tiga biji granat ke kelimun orang yang tak bisa membalas atau mempertahankan diri itu. Mayat pun bergelimpangan, darah muncrat, jerit bersahutan, membubung, dan kemudian diketahui: 30 orang mati.

Juga Goldstein. Ia juga mati. Seseorang menghantam kepala-

nya dengan alat pemadam kebakaran—satu-satunya senjata yang dipunyai orang Palestina di masjid itu—dari belakang. Goldstein seharusnya tahu bahwa kekerasan itu yang sebenarnya wabah. Tapi rasa benci telah membentuknya, dan mungkin yang membuat dirinya berarti.

Palestina, Israel, panas dan subur dengan itu. Orang Yahudi bunuh orang Arab, orang Arab bunuh orang Yahudi, satu mata dibayar dengan satu mata, satu gigi dengan satu gigi, dan lebih gila lagi ialah bahwa dendam—yang dirayakan itu—tak berdasarkan pada kesalahan, melainkan pada kebangsaan, perkauman.

Di kantornya di Yerusalem, Perdana Menteri Rabin menyebut Goldstein "sakit jiwa". Baginya, tentu, pembantaian itu, horor itu, di luar batas. Tetapi menganggap kebencian di Israel suatu gejala psikopatologis, dan bukan sesuatu yang "normal", sama halnya dengan menarik sehelai uban dari kubangan yang penuh mayat: Timur Tengah, kubangan yang berdarah itu, liang yang membersitkan bau amis manusia.

Iblis mungkin bukan masalah eksternal. Iblis—dan di sini kita lebih baik memakai kata Inggris, *evil*—bukan makhluk di luar kita yang kadang-kadang saja mampir untuk memperkenalkan kekejian.

Kita memang suka mencari dalih ("Ah, kesalahan orang/golongan/makhluk lain") ketika kita jadi biadab. Tapi bukan setan, bukan pula unsur kimia aneh dalam otak, yang mendorong seseorang mengucapkan hiperbol bangsat ini di Hebron: "Sejuta orang Arab tak seberharga sepotong kuku jari tangan orang Yahudi". Kita mendengarnya dari mulut seorang rabi, yang berpidato ketika mayat Baruch Goldstein dikuburkan dengan hormat oleh rekan-rekannya, tiga hari setelah pembantaian.

Goldstein tak sendirian di Kiryat Arba. Memang orang-orang Partai Kach ini tak sampai 10% dari 115 ribu pemukim Yahudi di Hebron. Banyak orang Zionis menentang mereka. Tapi bagaima-

na kita menjelaskan gelombang pembunuhan dan kekerasan yang berulang datang, dan tak cuma di situ? Kenapa perdamaian begitu sukar, kebencian begitu mudah?

Kebencian: rupanya kita ingin menolaknya, tapi kita tak bisa menafikannya. Masjid Ibrahim, kata orang, terletak di tempat Nabi ("Bapaku", menurut penyair Amir Hamzah) Ibrahim dimakamkan. Tempat itu lambang pertautan dua atau tiga mata intan dari "juriat jelita" yang ditinggalkan sang Nabi: tempat yang konon dihormati orang Yahudi dan Islam. Tapi justru di situ pembantaian pada bulan Ramadan pagi itu terjadi.

Gagalkah para nabi, gagalkah agama-agama? Mungkin tidak. Dari Timur Tengah (juga dari tempat lain, sebenarnya), kita dengar suara dahsyat keyakinan-keyakinan yang kuat, keyakinan kolektif. Dan suara dahsyat itu yang berhasil membuat kebencian (dan alasan-alasannya) jadi mutlak, dan perdamaian jadi musykil. Kian kikis sikap yang mengakui yang relatif, menyukai yang individual dan yang berbeda-beda. Manusia pun hanya jadi massa, kesatuan-kesatuan, umat, energi persatuan. Goldstein dan pembantaian adalah hasilnya.

Tempo, 12 Maret 1994

BENCI

DUA puluh ribu jiwa mungkin akan mati. Sebuah perang disiapkan. Untuk apa? Seorang kapten di tepi barisan itu menjawab: ”Untuk sepotong tanah yang tak berharga, kecuali namanya”.

Adegan itu terselip dalam lakon *Hamlet*. Mungkin Shakespeare ingin membuat secercah komentar tentang kegilaan manusia (atau kegagahannya—tergantung bagaimana kita melihatnya) di zaman ia hidup, 400 tahun yang lalu: tatkala untuk ”sebuah fantasi dan perdaya kemasyhuran”, *for a fantasy or trick of fame*, orang mau berkorban, atau mengorbankan, 20 ribu nyawa.

Empat ratus tahun yang lalu dan 400 tahun kemudian kita masih menyaksikan apa yang dilihat Shakespeare. Manusia bersedia saling menyakiti untuk hal-hal yang aneh. Di Australia (beribu-ribu mil dari Eropa) sejumlah imigran Yunani membakar gereja imigran dari Balkan hanya karena yang terakhir ini menyebut diri ”orang Makedonia”.

Yang lebih aneh ialah bahwa upaya melukai itu bisa dapat aplaus orang ramai. Di Israel, dalam suatu pengumpulan pendapat, anak-anak sekolah bertepuk untuk Baruch Goldstein, pemukim Yahudi yang membunuh sekitar 30 orang Palestina di satu pagi. Jika ada satu ciri yang bisa dikatakan tentang periode kita ini, maka itu adalah berkecamuknya kebencian, terutama kebencian kolektif.

Di puing-puing Yugoslavia: pembersihan dan pembantaian antarkaum. Di Aljazair dan Mesir: sekelompok orang muslim, untuk meneror penguasa dan ”Barat”, membunuhi orang hanya karena mereka asing. Belum lagi cerita bertele-tele dari Irlandia sampai dengan India. Dan jangan berilusi bahwa kebencian kelompok jauh dari kita: di kantor tempat kita bekerja, di kedai

tempat kita minum, di rumah, di mana kata dan prasangka tak disembunyikan.

Mungkin manusia memang butuh benci dan kemarahan. Mungkin mereka takut akan jadi gabuk, kosong dari alasan yang gagah untuk hidup dan untuk mati. Mungkin mereka cemas akan jadi cabar, ketika berhubungan dekat dan sering dengan hidup yang lain. Apalagi jika benci, kemarahan dan kecemasan itu dirumuskan bukan untuk kepentingan diri sendiri, melainkan untuk kepentingan yang lebih besar, kepentingan bersama.

Dan apa arti ”bersama”, kali ini? Sebuah barikade antara ”orang kita” dan”orang mereka”. Kekerasan pun hanya soal waktu, soal pilihan cara. Pihak ”sana” harus tak ada di ”sini”: kita membutuhkan sebuah dunia yang padu, pejal, tunggal, sempurna, tanpa ”mereka”.

Apa yang berubah di akhir abad ke-20 ini? Komunisme sudah berhenti jadi mimpi buruk. Tapi jangan-jangan yang disebut (dan menjadi) komunisme hanyalah manifestasi dari hasrat manusia untuk punya dunia yang padu, pejal, tunggal, dan sempurna itu—hasrat yang akhirnya mengharuskan pembinasaan segala hal yang masuk kategori pihak ”sana”. Dan itulah yang tercium dari militansi di hari-hari ini: ”fanatisme” itu punya kemiripan wajah, yang bisa membuat soal yang sepele sekalipun terdorong dipecahkan dengan darah.

Jangan-jangan dengan atau sonder komunisme, ada yang menakutkan pada manusia. Terutama ketika ia merasa bahwa dengan benci dan kekerasan ia bisa punya arti. Hamlet pun, sang perenung itu, akhirnya terbujuk: ”Ah, sejak ini, biarkan pikiranku berwarna darah atau tak punya harga!”

Pada suatu hari di bulan Maret 1994, dari Kota Praha. Presiden Havel memperingatkan kita akan ”*the post-Communist nightmare.*” Ia berbicara dari sebuah kota yang antik dan cantik, dan pandangannya beradab sekali. Tapi bisakah dengan itu kita me-

mahami berkecamuknya pikiran berwarna darah yang mau menegaskan harganya di akhir abad ke-20 ini? Dan mengapa ”mimpi buruk pascakomunisme”; adakah yang kita saksikan hanya sebuah pengalaman di malam hari, bukan bagian hidup manusia setiap saat?

Joseph Brodsky, penyair pelarian dari Rusia yang kemudian mendapatkan Hadiah Nobel itu, mempertanyakan persis hal itu. Dalam sebuah surat untuk Havel yang diterbitkan *The New York Review of Books* 17 Februari 1994, Brodsky menyatakan dengan jelas: mari kita bercermin, dan kita lihat manusia itu berbahaya. Ia bukan mantan ataupun calon malaikat. Atas dasar inilah kita seharusnya membangun sebuah tata sosial yang telah teramat mencelakakan.

Tapi benarkah Brodsky? Bagi saya, jika ”manusia itu berbahaya”, maka yang harus dibangun adalah sejenis negara polisi, yang terus-menerus mengawasi manusia atas nama akhlak yang baik. Tidak. Manusia toh tak sepenuhnya tanpa harapan. Brodsky sendiri menawarkan penangkal bagi suara orang ramai yang kini menggaungkan kebencian: ia menawarkan ”keraguan dan selera baik”.

Bisa saja. Saya sendiri ingin menawarkan sesuatu yang lebih kuno: sikap tepa salira, sikap bersedia melihat diri sebagai sesuatu yang terbatas dan melihat orang lain sebagai sesuatu yang mungkin kita sakiti.

Tempo, 19 Maret 1994

GOETH

DALAM kamp itu seorang anak berumur 16 tahun terdengar menyanyi. *Volga, Volga, Kalinka Maya*. Sebuah lagu Rusia: suara rindu, barangkali, ketika orang begitu jauh begitu terpencil. Tapi komandan kamp menuduh: si anak menyanyi untuk membujuk para penjaga kamp Plaszow itu agar terpikat kepada komunisme. Remaja itu harus digantung.

Tapi ia akhirnya tak digantung. Di ruangan yang sepi itu, di depan sang komandan, di depan algojo, anak itu, Haubenstock namanya, memprotes. Saya bukan komunis, *Herr Komandant*, saya benci komunisme. Itu cuma lagu biasa.

Ada seorang hukuman lain berdiri di sana, menanti giliran untuk dieksekusi. Ada sejumlah penghuni kamp yang hadir, menyaksikan. Tapi ruangan tetap sunyi. Tak ada jawab dari sang komandan. Si algojo tetap menyeret Haubenstock berdiri di atas kursi. Simpul tali gantungan dilingkarkan di lehernya. Tapi ketika kursi itu ditendang—agar tubuh anak itu terjela dan merihnya tercekik—tali di tengkuk Haubenstock itu putus. Anak muda itu terjatuh. Ia tak mati, hanya tersengal-sengal. Ia merangkak. Ia merangkak ke arah Pak Komandan, opsir Jerman yang bertubuh gempal itu, menyembah, memegang mata kaki yang kuasa itu, meminta ampun.

Amon Goeth, perwira pasukan SS yang menguasai kamp Plaszow itu, hanya diam. Ada sejenak suara mendesis rendah terdengar di ruang itu, dan Goeth mencabut pistolnya dari *holster*, menyepak anak itu agar menjauh sedikit, lalu menembak kepalanya. Ubun-ubun Haubenstock tembus. Otak, darah, serpihan jangat, berpencar.

Kenapa ada orang macam Amon Goeth di dunia, saya tak tahu. Tapi pembunuh itu hadir, jelas, dan tak cuma melakukan satu

kali kebengisan. Ia sosok yang tak terlupakan dalam kisah nyata yang diceritakan dengan rinci oleh Thomas Keneally: *Schindler's Ark*.

Buku ini, (difilmkan oleh Steven Spielberg sebagai *Schindler's List*), sebenarnya ingin bercerita tentang perbuatan baik: riwayat Oskar Schindler, seorang industrialis Jerman, yang mempertaruhkan dirinya untuk menyelamatkan beberapa ratus orang Yahudi yang disekap di kamp di Plaszow, di dekat Kota Cracow, Polandia. Tapi, seperti dikatakan Keneally sendiri, memang ”riskan untuk harus menulis tentang kebajikan”. *It is a risky enterprise to have to write of virtue*. Maka *Schindler's Ark* akhirnya sebuah dunia yang mencekam, sebuah lanskap, di mana iblis, atau sesuatu yang bisa dikategorikan sebagai iblis, beroperasi, di dalam manusia, di antara manusia, terhadap manusia. Goeth salah satu contohnya.

Tentu, ini cerita tentang *holocaust* lagi: satu dari sederet kisah pembantaian orang Yahudi di Eropa di masa Hitler yang begitu sering diedarkan, hingga kadang mengesankan bahwa hanya orang Yahudi yang punya hak khusus sebagai sang Korban, dan sebab itu terpilih untuk jadi Hakim. Menachem Begin, mendiang pemimpin Partai Likud itu, pernah bercerita, ia melihat sendiri ayah-ibunya dibunuh Nazi, ketika ia berdiri di tepi sebuah sungai yang merah oleh darah 500 penduduk Yahudi. Dengan itu ia ingin mengatakan bahwa jika ia keras dan semena-mena terhadap orang Arab (meskipun kemudian terbukti ceritanya itu bohong, sebab menurut seorang penulis Israel, kakak Menachem sendiri mengatakan bahwa adiknya tak ada ketika orang tua mereka dibunuh), ia punya lisensi khusus. Ia bagian permanen dari Korban.

Tapi di dalam sejarah, ”korban” bukanlah sesuatu dengan ”K”. Bukan sesuatu yang kolektif. Bukan suatu ciri tetap. Korban adalah korban pada suatu momen, karena itu menjadi korban

adalah sesuatu yang akut, satu-satu. Teraniaya adalah bentuk tertinggi dari kesendirian. Haubenstock dijebloskan memang karena ia berdarah Yahudi, tapi takutnya, sakit di lehernya, lubang peluru di ubun-ubunnya, adalah penderitaan orang seorang. Dengan demikian ia seperti Anda, seperti saya: pada akhirnya, di depan Maut, berdiri tanpa puak, tanpa bala.

Perbuatan baik pun pada akhirnya punya nilai karena dilakukan dengan proses badan dan batin yang sendiri. Oskar Schindler bukanlah sebuah perkecualian dari ”kaum” Jerman. Tindakannya tak bisa dihubungkan, secara positif ataupun negatif, dengan apa yang disebutnya, ”sebuah grup yang menamakan dirinya Jerman”.

Juga Goeth. Juga Goeth yang menyebut diri seorang ”Literat”, yang tahu sastra, Goeth yang bisa sentimentil ketika ia di tempat tugas teringat akan anak-anaknya, tapi juga Goeth yang dengan enak menembak kepala seorang anak yang dosanya hanya menyanyi: ia juga tak bisa dikekalkan dalam sebuah kategori.

Haubenstock, Schindler, Goeth: Anda dan saya seperti mereka. Bukan contoh-contoh tentang Yahudi, Jerman, Arab, Indonesia, melainkan momen-momen sebagai korban, kebajikan, iblis.

Tempo, 26 Maret 1994

TAFSIR (2)

BAGAIMANA berbicara dengan seorang fanatik? Bagaimana berdialog dengan Baruch Goldstein, yang menembaki orang Palestina di Masjid Ibrahim?

"Cintailah orang asing itu: kalian juga orang asing tatkala hidup di Tanah Mesir". Itu sebuah kalimat Taurat, sabda Tuhan untuk umat Yahudi. Howard Jacobson, penulis *Roots Schmoots—Journey Among Jews*, pernah mengutip ayat itu di depan orang-orang macam Goldstein, para pemukim Yahudi yang umumnya datang ke Israel dari Brooklyn, New York. Mereka mendengarkan. Tapi mereka tegar seperti tembok pencakar langit dan batu karang.

Orang macam Goldstein, yang berbicara Ibrani dengan aksen Amerika, merasa lebih benar, lebih saleh. Mereka ingin lebih keras. Mungkin karena mereka berasal dari sebuah negeri yang dulu dibangun Thomas Jefferson, tapi kini jadi sebuah negeri di mana sekte kepercayaan bisa bertaut dengan kekerasan, di mana nama Tuhan dan senjata jadi bisnis besar, dan orang bertindak dari rohani yang sering menganggur—dari suatu "*spiritual idleness*," kata Jacobson.

Para zilot, yang berapi-api dalam iman itu, punya tafsir sendiri. Juga terhadap perintah cinta-terhadap-orang-asing itu. Bagi mereka, yang dimaksud oleh ayat Taurat itu sebenarnya ialah "cintailah orang asing, selama mereka itu Yahudi."

"Gila," sebut Jacobson (ia sendiri Yahudi) tentang para pendatang dari Brooklyn itu, di sebuah tulisan dalam *The Independent* yang membahas sindrom Baruch Goldstein di Israel dewasa ini. "*Lunatics*." Bagi Jacobson, beda antara "*lunatics*" dan "*fanatics*" memang tak begitu penting: kedua-duanya bisa memutarbalikkan isi dan jalan pikiran. Cara mereka menafsirkan ayat Taurat

telah menunjukkan itu.

Soalnya kemudian, bagaimana itu mungkin, bagaimana kita menjelaskan fakta ini: kitab-kitab suci menganjurkan damai, tapi begitu banyak kekerasan dilakukan atas nama Tuhan dan iman. Jungkir-balik akalkah namanya, bila ada orang yang tiap minggu ke gereja, dan berkali-kali mendengar kata Kasih dan Kristus, tapi di malam hari mengenakan topeng dan jubah putih, bergambar salib, dan muncul sebagai Ku Klux Klan, untuk meneror orang hitam? Ataukah ini kepatuhan kepada perintah Tuhan secara murni, bila gerilya muslim di Aljazair dan Mesir membunuhi orang yang belum tentu bersalah?

Pada mulanya adalah tafsir. Sejarah pemikiran agama adalah sebuah sejarah interpretasi. Tapi teori bagaimana tafsir bisa lahir ternyata tak mudah. Pernah orang berpikir, sebuah tafsir terjadi ketika di hadapan sebuah teks, si pembaca menginterpretasikannya menurut yang dikehendaki si pengarang. *Author*, dalam bahasa Inggris, berhubungan dengan kata *authority*: sang pengarang adalah pemegang wewenang.

Tapi bagaimana kita tahu pasti apa kehendak pengarang, ketika ada bagian dan teks itu yang bermakna ganda, remang, penuh kiasan? Bagaimana bila teks itu puisi, sebagaimana sifat kitab-kitab suci, yang tak ”lurus-lugas” seperti prosa? Bisakah kita bertanya artinya kepada sang Pengarang?

Tidak, tentu, karena teks telah ditulis dan disebar, dan jarak antara seorang pembaca dan seorang pengarang telah jauh. Tuhan pun kini tak berfirman langsung lagi kepada manusia, seperti Ia dulu kepada Musa Alaihisalam dan Muhammad SAW. Maka, ada yang berpendapat bahwa bagaimanapun tafsir terjadi karena si pembaca bukan nol; ia juga punya kompetensi. Kamaluddin Hidayat, dalam tulisannya tentang Islam dan ”post-modernisme” dalam *Kalam*, mengatakan bahwa semakin cerdas seorang membaca teks, semakin cerdas pula teks itu memberi jawab. Baginya,

si pembaca bukanlah pembaca yang hanya tunduk, takluk; ia pembaca yang berdialog dengan teks.

Pada tahun 1957, ada seorang Spanyol menulis *La hora del lector*. Pada tahun 1962, Umberto Eco dari Italia menulis *Opera aperta*. Mereka menegaskan bahwa kita bisa bicara tentang momen berperannya sang pembaca, dan bahwa sebuah teks adalah karya yang terbuka: menyilakan masuk wewenang setiap penafsir. Meskipun Eco pada tahun 1992 meninjau kembali pandangannya—tentu, seorang Jack the Ripper perlu dianggap sinting seandainya ia mengaku ia menggorok karena ia mengikuti Alkitab—akhirnya bisa saja seorang fanatik punya tafsir yang fanatik tentang Sabda, dan membunuh sambil mengingat ayat suci.

Maka, mungkin saja seorang fanatik punya tafsir yang fanatik pula, dan orang macam Goldstein membunuh sambil mengingat ayat suci.

Memang tak mudah kita tahu bahwa orang macam inilah yang benar. Ternyata kitapun harus bertanya apa gerangan daya sebuah teks suci untuk mengubah perilaku, jika jangan-jangan kecenderungan manusia sendiri yang menentukan makna itu.

Tempo, 2 April 1994

POLO

MARCO Polo meninggalkan negerinya di abad ke-13 dan menemukan dunia lain yang berbeda. Dan dalam film yang dibuat oleh Giuliano Montaldo, musafir ke Timur itu menjadi sebuah kiasan.

Dalam karya sutradara Italia ini—yang sebagian pembuatannya dibantu pemerintah Cina—dikisahkan bagaimana Marco, ayah dan pamannya menempuh gurun dan salju, dan mengawetkan tekad. Tujuan: menghubungkan Dunia Kristen dengan Cina yang waktu itu berada di bawah Kubilai Khan. Tapi dalam perjalanan yang berliku itu, Marco mengalami kehidupan yang lebih beragam ketimbang yang dibayangkan para penjaga kebenaran, para pejabat Gereja.

Di Palestina, di dekat Yerusalem, di tengah Perang Salib yang mengatasnamakan Tuhan itu, Marco menyaksikan sepasukan tentara Nasrani membinasakan sebuah perkampungan Arab yang tak berdaya. Di Tanah Suci itu pula keluarga Polo mengenal seorang pemimpin Kristen yang tulus, yang kemudian menjadi Paus. Agak jauh di perbatasan Timur, mereka bersua dengan seorang Eropa yang masuk Islam dan jadi panglima muslim yang bijaksana. Akhirnya, di dekat takhta Kubilai Khan, mereka berkenalan dengan Ahmad yang bisa arif tapi yang bisa pula keji, dan seorang biksu Buddha yang begitu dekat dengan kekuasaan tapi akhirnya meninggalkan istana karena sadar bahwa kekuasaan telah mencemari sukmanya.

Dengan kata lain, perjalanan Marco Polo adalah perjalanan menemui ”yang Lain”. Dewasa ini hampir tiap hari kita adalah Marco Polo: kita bertemu dengan ”yang Lain” baik dalam perjalanan yang berpal-pal maupun di rumah, baik di benua jauh ataupun di layar TV, bahkan dalam pikiran kita sendiri.

Yang menarik ialah bahwa kita justru sering jadi gelisah. Seperti 700 tahun yang lalu: dalam film Montaldo, Marco pulang ke Italia, terlibat perang lokal dan kalah. Ia dipenjarakan. Tapi kesalahannya bukan itu. Para penjaga Kebenaran, dengan jubah padri yang putih dan berwibawa, menyatakan bahwa sang petualang bersalah karena ia telah membuat cerita tentang dunia yang tak dikenal, dan tak diakui, oleh Gereja—dan itu berarti ia melahirkan cerita yang bisa mengacaukan iman, cerita yang subversif, yang mempropagandakan ”yang Lain”. Kisah Marco Polo harus dilarang beredar.

Mungkin film *Marco Polo* bukanlah sebuah tambo, ia cuma hendak menegaskan sebuah sindiran. Sebab aneh, bagaimana Gereja tak menghendaki tampilnya ”yang Lain”, sementara di abad ke-7, di Tanah Arab, Muhammad SAW sudah menyerukan kepada umatnya untuk mencari ilmu sampai ke Cina. Eropa sendiri, sejak abad kedua Masehi, telah jadi tempat pertemuan pelbagai ras dan pelbagai kepercayaan. Maka kenapa kisah perjalanan Marco Polo sepuluh abad kemudian dicurigai?

Mungkin karena Perang Salib masih berkecamuk, dan menyebabkan para penjaga ketertiban agama menjadi takut, defensif, dan mengukuhi satu tafsir yang lebih ketat. Ketat dan defensif—itu pula yang terasa sekarang. Gerakan ”tafkir” di Mesir dan di Aljazair. Kaum Pantekosta di Amerika Latin. Anjuran Mayer Schiller (”Jalan Kembali”) di kalangan Yahudi. Orang Hindu yang membakar Masjid di Ayodhya. Semua *la Revanche de Dieu*, ”Balasan Tuhan”, kata judul buku Gilles Kepel, yang bicara tentang kebangkitan kembali agama-agama dan ketegangan antara umat.

Dunia seakan-akan sedang berada dalam api peperangan baru. Tapi tidakkah yang terjadi sebenarnya sesuatu yang pernah terjadi, dan Marco Polo bisa mengatakan itu: bahwa ”yang Lain” hadir di depan kita, di dalam kita, dan keanekaragaman dan plu-

ralitas membanjiri kita, dan dunia kita yang dulu utuh kini serasa pecah?

”Orang merasa hilang, sendirian, terenggutkan dari pertalian sosial yang bisa memberikan arti yang nyata bagi hidup mereka di dunia,” kata Gilles Kepel dalam sebuah wawancara. Dalam kondisi seperti itu, gerakan agama pun memberi mereka identitas, memberi mereka pengaturan kembali ke dalam kaitan sosial—dan mereka pun hidup dengan iman sebagai merek yang eksklusif, dan setiap ”aku” menyangka bisa meniadakan ”yang Lain” di dalam dan di luar dirinya.

Sebab itu agaknya Marco Polo menjadi sebuah metafor: dialah yang menerima ”yang Lain” sebagai sesuatu yang tak akan habis kemungkinannya. Dialah manusia hari ini. Dia mungkin seperti Edward Said, seorang Palestina yang hidup di Amerika, seorang Kristen yang bersimpati kepada ketidakadilan yang diderita orang Islam, seorang ahli kesusastraan yang juga aktivis PLO, dan mengatakan, di akhir bukunya, *Culture and Imperialism*, bahwa ”dewasa ini tak seorang pun sepenuhnya satu hal”. *No one today is purely one thing*. Identitas adalah sesuatu yang tak pasti.

Tempo, 9 April 1994

ZLATA

ZLATA, gadis kecil dari Sarajevo itu, menulis dalam catatan hariannya 2 September 1993: "Kini kekuatanlah yang berkuasa dan ia bisa melakukan apa saja."

Di luar kamarnya, pelor-pelor meledak. Orang Serbia mengepung kota, membidik dari bukit-bukit yang terbentang tak jauh di atas rumah orang tua Zlata, membunuh. Jendela-jendela hancur. Bagian depan tempat tinggal keluarga itu dilindungi kantong-kantong pasir, tapi yang tak bisa dicegah ialah ketakutan. Begitu banyak orang tewas di Sarajevo. Hanya sedikit orang Bosnia yang tinggal.

Zlata kecil itu, dalam catatan hariannya yang baru diterbitkan di Prancis dan Inggris, bertanya, kenapa semua itu terjadi. Siapa yang bisa menjawab? Yang terjadi pada orang-orang Bosnia tak mudah dijelaskan, kecuali bahwa di sana ada dua kekejian, yang entah kenapa berulang terus dalam sejarah. Yang pertama adalah kemampuan untuk membunuh sebanyak-banyaknya. Yang kedua adalah kebencian. Kebencian ini tak mudah diuraikan, tak mudah disingkirkan, meskipun kita telah melihat ekspresinya yang mengerikan hanya 50 tahun yang lalu di Eropa, ketika orang-orang Nazi membunuhi orang-orang Yahudi di kamar-kamar gas: kebencian yang bercampur dengan purbasangka, mungkin rasa cemburu dan takut, kebencian satu kelompok manusia dalam melihat kelompok lain, yang "bukan-kita".

Tapi siapa sesungguhnya yang "bukan-kita"? Orang Serbia menunjuk orang Bosnia, begitu pula sebaliknya. Orang Islam menunjuk orang Kristen, *vice versa*, sedang orang Amerika.... Berjuta contoh bisa dikemukakan, sebab siapa yang "bukan-kita" sebenarnya tak mudah ditentukan. Antara pelbagai kelompok selamanya ada beda dan sama: ras atau agama, kewarganegaraan,

kelas sosial, bahasa, kota kelahiran, almamater, hobi, dan entah apa lagi. Definisi "kita" dan "bukan-kita" bahkan bisa tak tetap, bisa pula tumpang tindih. Orang Serbia yang Kristen di Sarajevo menganggap orang Bosnia yang muslim di kota itu sebagai "orang-kita" tatkala mereka sama-sama terancam oleh pasukan Serbia yang mengepung, yang akan menghancurkan mereka sebagai "bukan-kita".

Garis demarkasi memang tak mudah ditentukan sekarang—di zaman ketika kita hidup di tengah-tengah apa yang oleh Honni K. Bhabha disebut sebagai "*these lonely gatherings of the scattered people*". Inilah zaman ketika pendatang bersatu bangsa dengan pribumi, ketika batas-batas budaya buncah, ketika perbedaan begitu beragam, dan hadir di saat, di tempat, dan di tubuh yang satu. Bahkan asal-usul, "akar", adalah sesuatu yang ambivalen, tak pernah satu-arti—dan hanya jadi "jelas" bila kita memilih untuk melupakan satu hal dari masa lalu dan cuma mengingat hal lain dari masa itu.

Maka, yang "bukan-kita" tampaknya sesuatu yang hanya digariskan oleh suatu pengambilan sikap pada suatu waktu, dan dalam konteks hubungan-hubungan tertentu. Tentang ini bahasa Indonesia sebenarnya bisa menunjukkan betapa relatifnya sikap itu: kata *bukan*, berbeda dengan kata *is not* atau *are not*, tidak selamanya berarti "tidak". Ketika kita mengatakan "*A bukan B*", kita meletakkan A dalam hubungannya dengan B, dan mungkin juga dengan yang lain-lain, dan di sana tersirat bahwa predikat itu tidak menunjukkan sifat yang berdiri sendiri.

Tapi perbedaan—yang oleh kata "bukan" ditampilkan sebagai nisbi dan aksidental itu—kemudian bisa jadi seakan-akan esensial, *a priori*. Itu terjadi ketika kita mulai merumuskan, atau menyimpulkan, orang lain, ketika orang lain oleh "kesadaran" dihadirkan sebagai obyek "pengertian", bukan sebagai hidup yang punya DNA, sidik jari, nasib, dan bawah-sadar yang tersendiri, yang

unik dan berbeda.

Pada saat itulah, orang lain, yang dalam ujaran bahasa Jawa dengan santun disebut *liyan*, menjadi sesuatu yang hampir sepenuhnya sebagai ”orang kita” atau sebaliknya, sebagai ”bukan-kita”. Ia mundur sebagai si Zlata Filipovic, ia menyisih sebagai si Anne Frank. Ia tampil sebagai ”budak Bosnia”, atau ”muslim”, atau ”borjuis”, ”Yahudi”, ”Jawa”, dan seterusnya. Ia bisa jadi lambang sebuah kaum, tapi ia juga dengan mudah hadir dalam kebencian kolektif.

Maka, bagaimana kita memandangmu, Zlata? Mungkin dengan diam: diam yang menatap wajahmu dan menyentuhmu pada permukaan kulit dan saraf—diam yang oleh Emmanuel Levinas disebut sebagai ”bahasa asali”, *le langage originel*. Kita memang memerlukan sensibilitas yang menerimamu tidak sebagai ”bukan-kita”, juga tidak sebagai ”orang kita”, melainkan sebagai engkau, yang menulis, berhari-hari tentang perang yang tak kamu pahami, tak kita pahami.

Tempo, 16 April 1994

SI MALIN

SI Malin Kundang akhirnya bisa terjadi di mana saja. Ia hadir, misalnya, dalam *The Satanic Verses* Salman Rushdie: seorang muda Pakistan pindah ke Inggris, berontak pada ayahnya, dan suatu hari muncul berbentuk setan. Sebuah alegori, tentu, di sebuah novel yang sarat dengan alegori, yang oleh Rushdie diaduk dengan kejadian sehari-hari, dengan humor, imajinasi yang murtad, dan dongeng puitis—sebuah lukisan kemajemukan rasa getir dan gairah, ilusi dan ambisi, ketika orang-orang Pakistan, dengan pelbagai jenis kemiskinan mereka, mentransformasikan diri menjadi warga sebuah negeri bekas penjajah yang angkuh tapi rusuh: Inggris.

Namun, si Malin dalam *The Satanic Verses* tak berakhir dengan kutuk. Si Setan akhirnya berdamai dengan dirinya. Ia pun berwujud manusia kembali. Ia terbang ke tanah leluhur, menemui ayahnya yang menjelang wafat: si anak hilang memutuskan untuk pulang, meskipun ia tak bisa sepenuhnya pulang.

Sering orang menyangka bahwa si Malin adalah sebuah kasus migrasi budaya—si anak hilang pindah ke lingkungan kultural lain secara final—seperti Hanafi dalam novel *Salah Asuhan*. Tapi tokoh Hanafi dikemas untuk jadi ”contoh soal”. Ia bukan sosok yang hidup. Dalam hidup, yang sering kita temukan bukanlah dia, melainkan gejala yang oleh Umar Kayam disebut sebagai ”*cultural commuters*”: mereka yang bolak-balik antara lingkungan budaya ”asal” dan budaya ”luar”, tak henti-hentinya—sementara itu kita tak tahu lagi apa persisnya arti kata ”asal” dan ”luar” sekarang ini.

Mungkin karena kolonialisme zaman Hanafi telah digantikan. Hidup tak lagi dilihat seperti sebuah ruang dengan dua kutub yang tak sederajat. Dulu ada ”kolonialis”-”nasionalis”, ”Ba-

rat”-”Timur”, ”kemajuan”-”tradisi”, dan seterusnya, masing-masing dengan esensi dan hierarki yang berbeda. Kini benda, hasrat, mimpi, ide—ya, hampir semua hal—berproses, melintas dari satu letak ke letak lain, di ruang yang serentak terbuka, dengan semua arah yang setara.

Maka, nasib Malin Kundang pada zaman ini bukanlah menjadi batu, melainkan mengalami *differance*. Ia kita temui sebagai proses, bak rangkaian jejak sebuah perjalanan bolak-balik yang tak kunjung usai. Kita baru menangkap artinya dengan meringkaskannya, kita memahaminya dengan mengikhtisarkan lalu lintas tilas yang tak terbatas itu.

Jadi, apa arti sebuah negeri tempat si Malin berangkat dan pulang?

”Sebuah negeri bukan hanya tanah dan rumah-rumah. Sebuah negeri adalah wajah-wajah, kaki yang menjangkar dalam bumi, kenangan, bau yang tercium pada masa kanak, sepetak ladang mimpi, sebuah nasib ke arah harta karun yang tersembunyi di kaki gunung”. Itu ucapan seorang gadis dusun Berber dalam novel *Yeux baisses*, karya Tahar ben Jelloun, sastrawan muslim Maroko yang menulis dalam bahasa Prancis itu.

Si gadis lahir di sebuah ladang miskin Maroko, datang ke Paris, belajar di sana, berubah, tapi mesti kembali. Ia harus memenuhi nubuat: ia telah diramal akan jadi orang yang menemukan sebuah harta karun yang tersembunyi di kaki gunung, untuk kesejahteraan sukunya. Tapi benarkah ia 20 tahun kemudian itu kembali?

Novel Ben Jelloun tergenang kalimat-kalimat yang cemerlang tapi cair, yang sering menggelincirkan kita ke beberapa lapisan dunia imajiner. Pernah kita dengar keluh si gadis tentang susahnya jalan pulang kembali, tapi pernah juga ia seperti kangen. Di akhir buku, ada sepucuk surat dari kekasihnya yang pergi: ”Tadinya kukira kau ada di antara dua budaya, di antara dua dunia;

tapi sebenarnya kau ada di sebuah tempat ketiga, yang bukan tanah kelahiranmu, bukan pula negeri pungutmu".

Di mana itu, kita tak tahu. Mungkin gadis Berber itu juga bolak-balik, seperti "Ahmad", tokoh dalam novel Ben Jelloun yang lain, *l'Enfant de Sable*, yang riwayatnya dikisahkan oleh tiga pencerita dengan akhir yang berbeda-beda.

Syahdan, ada seorang gadis kecil Maroko yang dibesarkan sebagai anak lelaki dengan nama "Ahmad", karena ayahnya hanya punya delapan anak perempuan. Ia lari mengembara. Tetap sebagai "Ahmad", ia bergabung dengan sebuah rombongan sirkus. Di pentas ia harus selalu menjadi Zahra, seorang wanita. Artinya, keperempuannya, sifat asalnya, kemudian "hanya" jadi sebuah polah panggung. Mana yang asal mana yang bukan pun jadi problematis. Maka, bisakah ia menganggap "asal" sebagai sesuatu yang punya hakikat?

Tidak, jika lakon kita sekarang adalah "Ahmad/Zahra": Malin Kundang di dunia yang tak lagi tampak terdiri dari dua kutub, para nomad yang berkata, "Pelbagai negeri dan abad pernah lewat di depan mataku. Kakiku mengingat semua itu".

Tempo, 23 April 1994

MEDAN

BERAPA detik menjelang ajalnya, inilah yang tampak oleh Yuly Kristanto di tepi jalan di Kota Medan di hari itu: ratusan orang meringseknya, menghantamnya, membinasakannya. Tanpa penjelasan. Ia pasti merasakan bukan saja kesakitan yang menunjam, tapi juga kesendirian yang lengkap, seorang yang tanpa penolong, ketika ia berteriak, ketika ia tak berdaya, tak berdaya....

Kita tak kenal benar Yuly Kristanto, apa salahnya, apa tidak salahnya, kita hanya tahu sebuah fakta yang keras: ia orang yang dibantai ramai-ramai. Mungkin siapa dia sebetulnya, kecuali bahwa ia seorang keturunan Cina, bukan soal bagi puluhan demonstran di Kota Medan itu. Maka beberapa detik menjelang mati, inilah akhirnya yang dialami Yuly: kemarahan ratusan orang, yang saat itu merasa benar dan kuat dan kuasa, dan bisa memutuskan untuk membunuh, tanpa banyak cingcong. Hari itu ia dan kita menyaksikan, bahwa yang kuat mendapat, yang kekar benar, dan yang lemah punah.

Dan Darwinisme kasar itu tak cuma berlaku untuk posisi Yuly Kristanto.

Kita lihat saja para pembunuhnya. Sebagian mereka mungkin para buruh. Mereka wakil orang-orang yang mengalami bahwa si lemah, di masyarakat Indonesia kini, sudah dinujum akan mati, atau terjepit habis, secara cepat atau perlahan. Mereka praktis tak bisa memprotes bila upah mereka terlampau rendah, bila makanan yang diberikan oleh pabrik kepada mereka sangat buruk, bila jam kerja mereka molor, bila ruang tempat mereka bekerja seperti gerbong kereta api maut.

Apa boleh buat: mereka adalah sebagian dari angkatan kerja Indonesia yang surplus. Dengan kata lain, mereka bisa dipecat

tiap saat, untuk digantikan dengan gampang oleh antrean panjang para pencari kerja. Mereka mungkin punya serikat buruh, tapi mereka tak yakin bisakah organisasi itu membantu mereka benar-benar, sebab mereka tak memilih sendiri pemimpin mereka, dan mereka tak punya pilihan lain.

Mereka juga tak bisa mengharapkan proteksi dari Republik mereka. Republik itu terasa jauh, abstrak, hanya datang sekali sebulan dalam wujud sesosok birokrat dari Departemen Tenaga Kerja yang, dengan baju safari yang disetrika rapi, mengetuk pintu pabrik, tapi akhirnya hanya kongkow-kongkow dengan tuan majikan dan pulang seraya mengantongi sebuah amplop yang melembung.

Mungkin amplop itu pula yang menyebabkan tak banyaknya surat kabar, apalagi televisi, yang mau mengungkap neraka di pabrik-pabrik Indonesia. Para wartawan mungkin telah disuap, atau sedang sibuk mengutip kata-kata para pejabat, atau takut dituduh oleh pemerintah yang bisa membredel mereka sebagai subversi, karena menghasut sengketa buruh dan majikan. Sementara itu, entah kenapa, kita tak punya Charles Dickens yang menulis novel yang menggugah tentang si jelata dalam kesibukan industri. Kita tak punya Kathe Kollwitz yang menggambar perempuan pekerja yang terbungkuk-bungkuk di daerah kumuh. Para buruh, seperti Yuly Kristanto, korban penganiayaan di Medan itu, juga sebuah fenomen kesendirian. Juga ketidakberdayaan. Mereka juga saksi, bahwa di masyarakatnya, posisi yang benar adalah posisi si kuat yang berkuasa, dan selebihnya bisu. Atau mati.

Kita memang tak bisa mengingkarinya: hampir di setiap jengkal lingkungan kita, kekuasaan adalah sakti, dan kekuatan (yang menyimpan kekerasan) adalah segala-galanya. Kita bahkan sudah melihatnya sejak kita keluar pintu dan melihat ke jalan raya: bis antarkota meraung menguasai ruang, mobil-mobil merampas sisa trotoar, dan orang-orang di balik setir, dengan senjata klak-

son, gampang menyemprot pejalan kaki yang lalai atau bahkan pengendara lain yang sedang kesulitan.

Maka tak mengherankan bila keramaian di sekitar skandal Bapindo bersipongang. Kita tengah menyaksikan dahsyatnya makhluk yang disebut kekuasaan dan kekuatan. Para manajer bank milik publik itu memberikan kredit secara gegabah mungkin karena mereka takut kepada para bapak, atau karena mereka sedang pongah dengan kekuasaan pula. Di sini tak ada pertimbangan bisnis. Yang terjadi adalah permainan lain. Dan ketika skandal ini terbongkar, dan sejumlah nama dikejar-kejar sementara nama lain disembunyikan, di sini tak ada pertimbangan hukum. Yang tercium suatu percaturan kekuatan.

Di manakah kita sekarang, gerangan? Di belukar, V.S. Naipaul mungkin akan menjawab. *The bush*. Ada yang menyakitkan dalam kata itu, tapi di mana kekuatan adalah panglima, di mana tinju, kedudukan dan senjata adalah raja, kita memang tak jauh dari semak belukar. Kita mungkin penghuninya yang sakit, tapi setia.

Tempo, 30 April 1994

PORNO

ORANG tua yang duduk dekat jendela di lantai 6 itu adalah bekas presiden dan pemimpin Partai Komunis di sebuah negeri Eropa Timur. Ia sudah dimakzulkan. Ia ditangkap. Republik sudah berubah. Sosialisme masuk kotak. Pengawasan negara ke segala penjuru telah dipereteli. Kebebasan, juga kebebasan untuk berdagang (kata lain dari kapitalisme), berkecamuk. Tapi sang bekas diktator, Stoyo Petkanov, tak merasa bersalah. Di depan jaksa muda Peter Solinsky, si bekas diktator itu membela diri.

”Mereka menginginkan stabilitas dan harapan. Kami berikan itu. Pelbagai hal mungkin tidak sempurna, tapi dengan Sosialisme rakyat dapat bermimpi bahwa pada suatu hari hal-hal itu mungkin bisa jadi sempurna. Kalian—kalian hanya memberi mereka ketidakstabilan dan hilangnya harapan. Gelombang kriminalitas. Pornografi. Prostitusi. Kalian bangga dengan prestasi yang cepat ini?”

Suaranya agresif, tak mengenakkan. Tapi dialog begini adalah dialog yang paling sentral di dunia sekarang, setelah sosialisme seperti yang dipraktekkan di Eropa Timur—dengan perilaku dan hasilnya yang buruk—berantakan dimana-mana. Pernah sejenak orang di sana berharap bahwa kehidupan yang menggantikan akan lebih menggairahkan. Dalam arti tertentu benar, meskipun apa yang ”menggairahkan” bisa berarti bukan rasa tenteram, bukan stabilitas. Memang ”menggairahkan” bisa juga ditafsirkan sebagai sesuatu yang tidak enak—dan itulah yang hendak ditekankan oleh Stoyo Petkanov, sang Komunis No.1, kepada Peter Solinsky, dua tokoh dalam novel Julian Barnes, *The Porcupine*. Menggairahkan bisa berarti keleluasaan pornografi....

”Memang ada kesulitan,” kata Peter Solinsky, pembawa suara

orde sosial-politik yang baru, mengakui.

Tidak mudah tampaknya baginya untuk mendebat, meskipun serangannya bisa meyakinkan: di bawah kekuasaan Bapak Petkanov toh ada pornografi dalam bentuk yang lain.

Bila "pornografi" diartikan sebagai cerita tentang proses pameran kekuatan dan nafsu, dengan menyoroti tingkah laku manusia sebagai organ-organ, maka cerita kehidupan sosial-politik di dalam sebuah kediktatoran (terutama yang bertahan lama) juga sejenis pornografi. Sebab di sana yang berlangsung adalah kisah pergulatan kekuasaan yang dilakukan tanpa malu-malu, oleh manusia yang hanya tampil sebagai "alat", untuk kepuasan insting mereka yang dasar. Dalam kata-kata Solinsky, dalam suasana itu, di bawah kekuasaan rezim Petkanov, tiap orang terus-menerus main dengan orang lain, timpa-menimpa, "*screwing one another endlessly*".

Itulah pornografi politik. Ciri utamanya adalah tidak adanya sebuah cita-cita apa pun, sebuah gagasan, suatu panggilan hati—dengan kata lain tidak ada *sense of mission*, yang bermula dari sejenis rasa cinta kepada manusia lain—yang tampak menggerakkan seseorang, atau sekelompok orang, untuk memasuki pergulatan politik. Tidak ada sesuatu yang mempunyai makna. Yang ada hanyalah perbuatan yang mempunyai peran sebagai pemuas kesenangan akan jabatan, dan mungkin kekayaan.

Dengan cara lain bisa pula dikatakan, bahwa dalam pornografi politik ini, yang berlaku dalam hubungan antar-manusia adalah sesuatu yang tak ada hubungannya dengan orang lain sebagai manusia—tak jauh berbeda dengan apa yang kita lihat dalam sebuah *blue film*. Bahkan seantero ajang politik yang terutama berperan adalah sosok-sosok yang sesungguhnya bisa digantikan siapa saja, asal ukurannya pas dan wataknya tak rumit. Di dalamnya sebenarnya tak ada cerita, semuanya sudah bisa kita tebak akhirnya, tak ada lagi misteri. Dan meskipun dengan judul yang ber-

beda, dalam pornografi itu yang ”main” adalah sejumlah orang yang cara dan tingkahnya, bahkan juga dialognya, tak berbeda satu dengan yang lain. Pada akhirnya, pornografi—juga pornografi politik—memang cerita pergulatan dan pertemuan antarorgan.

Tentu saja bukan hanya di bawah rezim Petkanov yang komunis saja pornografi politik itu mendapatkan panggungnya—dan pada saat yang sama dicoba ditutup-tutupi. Di banyak negeri lain hal yang semacam itu terjadi. Memang ada orang orang yang lebih menyukai pornografi politik itu ketimbang jenis pornografi yang lain, dalam bentuk majalah *Playboy* atau *Penthouse* misalnya.

Tapi di ruang tertutup, yang hanya bisa terjaga oleh suatu sistem politik yang tertutup pula, kedua jenis pornografi bisa berlangsung bersama-sama, tanpa banyak keajaiban. Sebab itu Solinsky mengatakan kepada lelaki tua yang ia tahan di lantai 6 itu: ”Sang Pemimpin Pertama punya spesialisasi dalam pornografi, kukira.”

Tempo, 7 Mei 1994

XU

XU Xian melihat gadis itu untuk pertama kalinya di hari libur Qing Ming. Di sebuah jalan kecil di dekat Danau Barat yang airnya cemerlang seperti batu giok, ia melihatnya, berbaju biru dan rok sutera panjang yang putih, bersama seorang gadis lain, mungkin adiknya. Tapi Xu Xian hanya berjalan menunduk ketika melewatinya. Lalu hujan turun mendadak, lebat, hujan yang mengejar. Xu Xian membuka payung, memanggil tukang perahu yang lewat untuk membawanya ke Gerbang Qing Bo. Baru beberapa meter, ia melihat mereka lagi, gadis cantik dan adiknya itu. Mereka muncul dari bawah pohon tempat berteduh, dan menyeru ke arah tukang perahu agar membawa mereka. Betapa kebetulan. Tentu saja Xu Xian menyuruh perahu yang disewanya berhenti, dan mengundang mereka ikut. Kemudian ia tahu namanya. ”Namanya Bai Shu-zen,” kata si adik. ”Nama saya sendiri Xiao Qing.”

Mulai hari itu, Xu Xian pun masuk ke ambang sebuah nasib yang dahsyat, tanpa ia sadari. Ia jatuh cinta, ia kawin, dengan seseorang yang tak jelas. Itulah inti cerita Cina yang termasyhur ini, yang dikisahkan dari generasi ke generasi. Di Indonesia kita misalnya membacanya dalam versi yang ditulis oleh Zhang Henshui, yang diterbitkan dengan judul *Putri Ular Putih*, terbitan Pustaka Utama Grafiti, 1991. Terakhir, Teater Koma mementaskannya di Taman Ismail Marzuki dalam bentuk seperti yang dirancang oleh N. Riantiarno, dengan judul *Opera Ular Putih*.

Yang menarik dari ”opera” ini bukanlah adegan pentasnya yang spektakuler, dengan permainan liong yang asyik dan penggunaan efek wayang golek yang kocak. Yang menarik adalah bahwa sesuatu yang serius dalam cerita ini, sementara dibawakan dengan gurauan, tetap sesuatu yang serius: Xu Xian mengawini

Bai Shu-zen tanpa mengetahui bahwa identitas gadis itu adalah identitas yang masih jadi persoalan. Sebab Bai Shu-zen, juga Xiao Qing, temannya yang berlaku sebagai adiknya, sebenarnya adalah siluman. Bai Shu-zen adalah makhluk dari alam lain, seekor ular putih, yang telah bertapa ribuan tahun dengan keinginan yang keras untuk menjadi manusia.

Xiao Qing, siluman ular hijau, telah memperingatkan sahabatnya: menjadi manusia bukan sebuah jalan yang damai. Tapi Bai Shu-zen bertahan. Ia memasuki kerumitan itu bukan saja dengan menjadi manusia; ia juga telah jatuh cinta kepada Xu Xian. Cinta menarik seseorang ke dalam hasrat bersatu, keinginan bertaut, memberi dan mengharap. Di sini saja sudah tersedia pelbagai kemungkinan marabahaya dan kesedihan. Apalagi ketika Bai Shu-zen, dengan cinta itu, dengan hasrat bersatu dan bertaut itu, ingin hidup seperti orang lain, seperti Xu Xian, seperti para penghuni Kota Suzhou, sementara dia tidak ”seperti orang lain”. Dia, bagaimanapun juga, seorang (kalau kata ”seorang” di sini bisa dipakai) siluman.

”Siluman” adalah sebuah identitas yang ambigu. Ia bukan ”ini”, bukan pula ”itu”. Ia adalah perubahan. Dalam keadaan itu, ia sesungguhnya menampik ”jati diri”. Sebab ”jati diri” adalah sesuatu yang dikonstruksikan orang lain dengan kekuasaan (misalnya dengan KTP) dan hendak menunjukkan sesuatu yang tulen, tetap, tunggal. Sementara itu, ”siluman” bebas dari stempel kekuasaan itu. Ia tak jelas. Sebab itu ia misterius, merepotkan, menakutkan.

Maka dalam kisah ini ada yang ingin menjaga agar ruang manusia tetap ”bersih” dan ”murni”: seorang pendeta Buddha yang sakti. Fa Hai. Dialah yang dengan teguh ingin menyelamatkan Xu Xian dari percampuran dengan para siluman, dengan kata lain, dari ketidakmurnian dan ketidakjelasan. Xu Xian harus dipisahkan dari Bai Shu-zen dan si siluman harus disingkirkan.

Bagi saya adaptasi Riantiarno masuk ke hati karena ia menekankan sifat tragis yang tak terelakkan dalam nasib Bai Shu-zen. Manusia adalah sebuah ritus yang mengandung kesengsaraan, tapi bukan itu saja: transformasi ular-menjadi-manusia itu, (dengan kata lain, proses menjadi siluman itu) justru tak menyenangkan mereka yang melihat dunia sebagai sesuatu yang harus punya sejarah: ada asal-usul dan ada tujuan. Bai Shu-zen sementara itu tak punya itu. Ia adalah keadaan antara ”pernah” dan ”belum”.

Ia akhirnya tetap tak diterima, walaupun ia telah berbuat baik dengan hati yang paling tulus untuk mencintai, untuk menyelamatkan. Bai Shu-zen dianggap melanggar kodrat, wilayah, hakikat.

Memang ada yang luhur ketika, dengan cinta, sang ular putih memasuki proses perubahan dari dirinya yang ”berbeda” menjadi yang ”sama”. Tapi yang tragis ialah bahwa ia, seperti juga kita, harus berhadapan dengan Fa Hai, hukum, definisi, identitas, sejarah, dan kekuasaan untuk memasukkan sifat siluman yang tersembunyi dalam diri kita masing-masing ke dalam kotaknya. Dan kita tersedot.

Tempo, 14 Mei 1994

ROLIHLAHLA

ANAK suku Xhisa itu bernama Rolihlahla. Artinya, konon, "seseorang yang membawa malapetaka kepada dirinya sendiri". Tapi bocah yang dibesarkan di Qunu, Afrika Selatan, itu juga disiapkan untuk menjadi penghulu kaumnya.

Dua hal kemudian memang terjadi dalam hidupnya. Yang pertama, yang bisa disebut sebagai malapetaka, adalah jalan yang ia pilih. Dalam usia belasan tahun ia, yang kemudian dikenal sebagai Nelson Mandela, giat dalam gerakan politik. Ia pun dikeluarkan dari Universitas Fort Hare. Ketika ia 44 tahun, karena memimpin perlawanan yang menyebar propaganda dan menembakkan senjata, ia dipenjarakan. Hukumannya seumur hidup. Ia menjalaninya sampai umur 71 tahun.

Hal kedua yang terjadi padanya ialah kepemimpinan. Ia—jauh sebelum ia jadi presiden pertama orang hitam di Afrika Selatan—adalah tokoh yang dari luar dan dalam dinding sel mengatur organisasi pembebasan Afrika Selatan, ANC, yang akhirnya menang, melintasi onak dan duri.

Penjara, onak dan duri malapetaka, kemudian kemenangan di puncak: unsur-unsur itu bisa menciptakan sebuah legenda. Yang luar biasa dari Mandela ialah bahwa ia sadar: sebuah legenda adalah sebuah penjara baru. "Tak seorang pun yang terbuat dari daging dan tulang ingin dianggap sebagai seorang suci," katanya.

Mungkin justru karena ia bukan legenda, bukan orang suci, ia tak bertahan (dan mampu untuk tak bertahan) pada satu kebenaran. Mandela, yang sebelum dipenjarakan adalah pelopor gerakan bersenjata, di tahun 1986 justru jadi penganjur jalan perundingan. Ia tahu bahwa jalan perundingan itu tak memuaskan dendam kesumat orang hitam yang selama 342 tahun terbung-

kam oleh minoritas kulit putih di Afrika Selatan. Politik apartheid—yang melarang percampuran si kulit hitam dan si kulit putih, sejak di tempat kencing sampai dengan di ranjang perkawinan—adalah politik keji yang dipertahankan dengan bedil. Bagaimana si hitam, si tertindas, bisa berharap untuk berunding dengan Iblis yang harus dipenggal?

Maka memilih jalan berunding dengan rezim apartheid adalah ”risiko politis terbesar dalam hidup saya,” kata Mandela. Dengan menganjurkan negosiasi, ia bisa dianggap telah lunak dan menjual diri.

Tapi, sekali lagi, ia tak ingin terpenjara oleh sebuah konstruksi, sebuah legenda tentang heroisme dirinya.

Yang menarik bahwa semua ini ia lakukan bukan karena rendah hati, melainkan karena perhitungan praktis. Apartheid adalah kebijakan yang rapuh, sebuah aturan yang terlampau gila untuk terus-menerus bisa dipertahankan di akhir abad ke-20. Apartheid hanya bertahan karena metode sebuah negara polisi, dengan anjing-anjing pelacak, sel penjara dan penyiksaan bertahun-tahun. Maka melawan rezim itu dengan bedil dan gerilya adalah melawan rezim itu pada sisinya yang kuat. Dan Mandela, seperti juga De Klerk dan para pemimpin kekuasaan kulit putih yang lain tahu, ada sisinya yang lemah: di dasar moral, dalam hal legitimasi.

Derrida pernah menyebut apartheid sebagai *la derniere extremite du racisme*. Mungkin ia ingin menunjukkan apartheid bukan saja sebagai bentuk ekstrem penghabisan dari rasisme, tapi juga bentuknya yang paling rendah: kedua arti itu menyarankan apartheid sebagai sampah, yang tak layak dipakai lagi dan begitu tak bernilai. Maka di hadapan kebusukan itu, kemenangan yang paling mudah adalah dengan supremasi moral. Dan itulah yang harus ditawarkan. Menggunakan senjata adalah sesuatu yang tak produktif.

Itulah sebenarnya yang menarik dari pengalaman Afrika Selatan: politik menjadi moral lantaran yang tampaknya moral pada saat yang sama juga yang tampak pragmatis. Ketika ANC menang dalam pemilihan bebas pertama bagi orang hitam pekan lalu, tak terdengar hasrat balas dendam. Si bekas penindas tak ganti ditindas. Sebuah kebesaran jiwa, tentu. Tapi apa yang tampak sebagai kebesaran jiwa itu juga tampak sebagai sikap yang menghitung ongkos dan keuntungan: orang kulit putih, yang cuma 12% dari jumlah penduduk, menguasai 86% tanah dan 93% kekayaan. Di sebuah zaman seperti sekarang, ketika ”pemerataan” cara sosialis di mana-mana gagal, Mandela dan rekan-rekannya akhirnya memutuskan: justru untuk membuat orang hitam lebih makmur di kemudian hari, si minoritas yang gemuk itu tetap dibutuhkan. Soalnya kemudian, bisakah hanya dengan pragmatisme garis politik tanpa-dendam itu bertahan? Atau justru dengan pragmatisme itu sebuah imbauan moral bisa didengar dalam kehidupan sehari-hari?

Yang kita tahu: sikap moral dan sikap pragmatis, keduanya tak bertabrakan, setidaknya hari ini di Afrika Selatan.

Tempo, 21 Mei 1994

BANGSA (2)

DARI mana sebuah bangsa lahir, dari mana bangsa Indonesia menetas, merupakan pokok perdebatan yang tak akan berhenti sebagai teori. Bertahun-tahun kita seperti tak ingin bertanya tentang ini dan tak ingin menjawab. Kita ingin tidur tenteram atau bisa duduk ongkang-ongkang.

Dalam sejarah pemikiran nasionalisme Indonesia, orang seperti Muhammad Yamin datang menghibur kita dengan mengatakan bahwa kita, sebagai satu bangsa, punya akar yang dahsyat berabad-abad. Ia bicara tentang Majapahit dan Gajah Mada. Sebaliknya, orang seperti Cipto Mangunkusumo (dan lebih jelas lagi S. Takdir Alisjahbana) cenderung memberi kita tugas. Mereka katakan bahwa bangsa ini tak berkaitan dengan zaman sebelum abad ke-20. Bangsa adalah sebuah proyek masa depan, sesuatu yang bisa kita konstruksikan. Bangsa, bagi pandangan ini, tumbuh dari kehendak, imajinasi, keyakinan, ikhtiar yang tanpa lalai, yang menciptakan sejarahnya sendiri. Di sini tentu saja kita sebenarnya juga berbicara tentang sebuah agenda untuk ”maju”, semangat untuk tak terpaku dan terpukau oleh masa lalu.

Tetapi menghadapkan kedua pemikiran itu agaknya bisa menyesatkan. Bangsa, bagaimanapun juga, memang mengandung ambiguitas. Dalam ceramahnya tentang *nation*—sebuah risalah yang termasyhur dan berpengaruh, yang dibacakannya di Universitas Sorbonne di tahun 1882—Ernest Renan menyebutkan bahwa sebuah bangsa, sebagai ”sebuah sukma”, terdiri dari dua hal. Yang pertama adalah masa lalu. Yang kedua masa kini. Yang pertama dicerminkan oleh perasaan ikut memiliki suatu peninggalan yang kaya, berupa suatu kenangan kolektif, tempat kita merasa sama-sama meneruskan sebuah warisan agung dan berbagi sesal yang membekas. Yang kedua adalah kesepakatan hari ini,

hasrat untuk hidup bersama, yang mungkin tak ada hubungannya dengan masa silam. Di salah satu bagian pidatonya Renan bahkan menyebut pentingnya faktor ”lupa” dalam terciptanya sebuah bangsa.

Pandangan seperti Renan, yang juga tampak pada pikiran Bung Karno, tidak dengan sendirinya menjawab beberapa pertanyaan dasar: jika kita berbicara tentang kenangan dan masa lalu, maka kenangan dan masa lalu milik siapakah yang kita bicarakan sebenarnya? Jika kita berbicara tentang ”hasrat untuk hidup bersama”, siapakah gerangan yang punya hasrat itu? Jika kita berbicara tentang agenda masa depan, agenda siapa pula dia? Dengan kata lain: anasir manakah dalam masyarakat kolonial, yang menciptakan sebuah bangsa, bila bangsa dianggap bukan sesuatu yang menetas begitu saja dari sebutir telur mitologis?

Orang umumnya akan menjawab: yang menciptakan bangsa ini adalah mereka yang senasib sependeritaan di bawah penjajahan. Mereka itulah awal. Mereka itulah yang hadir ketika kesadaran tumbuh, sewaktu orang menemukan kenyataan bahwa ia, ”bumiputra”, hidup lebih sengsara ketimbang si ”menir” dan lebih celaka ketimbang si ”tauke”.

Tetapi di sini kita harus berhenti sejenak. Kata ”bumiputra” bukanlah sebuah pengertian yang tunggal. Kata ”senasib sependeritaan” bisa nisbi sekali. Sebab ada ”bumiputra” yang buruh dan ada ”bumiputra” yang *bendoro*; ada ”bumiputra” yang dokter tapi anak priayi kecil, dan ada ”bumiputra” yang sarjana hukum yang dilahirkan di kalangan menak. Beda lapisan sosial dan keragaman sama aktualnya seperti penderitaan itu sendiri.

Artinya, menyakitkan. Wajar bila mereka yang setuju bahwa bangsa Indonesia adalah sebuah proyek masa depan, seperti Cipto, keturunan priayi rendah itu, agaknya yang paling merasakan itu: masyarakat kolonial telah memperberat hubungan-hubungan yang diatur menurut latar belakang status sosial seseorang.

Dengan kata lain: menurut warisan masa lalu. Dengan rasa sakit seperti itu mereka pun ingin memandang ke ”depan” dan serentak dengan itu membubuhkan corak ”populis” dalam semangat kebangsaan itu.

Tapi pandangan bahwa sebuah bangsa adalah sebuah proyek masa depan—sebuah agenda untuk ”maju”—pada dasarnya juga mengandung suatu corak ”elitis”: ia berusaha mendesain masyarakat menjadi baru. Ikatan lama yang membuat orang banyak merasa nyaman harus ditinggalkan. Melupakan adalah awal dari melahirkan.

”Elitisme” itu tentu punya bahayanya sendiri. Ketika sebuah bangsa hendak dibentuk, sebuah cetakan raksasa pun dibutuhkan. Maka negara muncul berperan—bahkan akhirnya ”bangsa” diambil alih oleh ”negara”. Di Indonesia, seperti di banyak negeri di Asia dan Afrika, itulah yang terjadi. Negara merasa berhak mengatasnamakan bangsa, dan memonopoli ukuran tentang apa yang disebut kepentingan nasional. Akhirnya ”bangsa” pun tenggelam, dan mesin-mesin mengaum, penguasa-penguasa menyeringai.

Tempo, 28 Mei 1994

BOMA

ADA sebuah kata yang berbunyi ”cendekiawan”.
Apa gerangan yang ditandainya?
Seorang teman mencoba mencari padanan kata ”cendekiawan” itu dalam bahasa Inggris. Tentu saja ia sesak napas. Bahasa Inggris dengan persis membedakan kata ”*intellectual*”, ”*university graduate*”, ”*scholar*” dan ”*scientist*”, sedangkan kita tidak. Kita pun tak tahu kata ”cendekiawan” itu bisa dibedakan dengan apa—kecuali misalnya dengan kucing.

Maka lebih baik tak menuntut kepersisan arti ala bahasa Inggris di sini. Sebab, rupanya ”cendekiawan” itu seperti permen karet: sebuah kata yang bisa dimamah-biak tak habis-habis, bisa dilengketkan (seperti insinye) ke dada atau punggung, dengan kapasitas untuk mulur-mengkeret secara ajaib, sesuai dengan kepentingan pada suatu saat.

Permen karet: mungkin dengan itu kita bisa memahami rame-rame-patah-cengke yang terjadi di Jakarta kini: membuat organisasi ”cendekiawan”. Tentu ini bukan karena Indonesia sedang panen cendekiawan. Bahkan kata itu di sana sebenarnya bisa diistirahatkan saja. Sebab, bukan itu yang penting. Sebagai permen karet, ia hanya menarik perhatian bila kita melihat ke arah sang pemain bola yang sedang bertanding: ada gerakan sibuk di rahangnya. Tapi permen itu sebetulnya bisa diludahkan bersama dahak. Yang penting pertandingannya.

Adapun pertandingan itu adalah pertandingan politik, pertandingan memperebutkan posisi atau kekuasaan. Saya tahu, pernyataan ini bisa mengagetkan, sebab di Indonesia (sesuai dengan adat-istiadat ”Timur” di bidang kemunafikan), pertandingan seperti itu nyaris dianggap sejenis lotere buntut. Artinya tidak mau diakui sebagai sesuatu yang lumrah, padahal dilakukan hampir

tiap hari. Bagaimanapun, sebuah organisasi yang dibentuk dengan menghimpun dukungan dari sumber-sumber kekuatan di masyarakat, sebuah organisasi yang berharap dapat mempengaruhi arah dan gerak masyarakat, bukanlah sekadar sebuah perkumpulan para penyanyi karaoke. Sudi atau tak sudi, organisasi itu—pelbagai ikatan ”cendekiawan” itu—adalah pesona sebuah pertandingan politik.

Yang menarik sebenarnya: kenapa justru kata ”cendekiawan” yang dipakai dalam meramaikan pertandingan itu sekarang. Dugaan saya, karena kata ”cendekiawan” menunjukkan sesuatu yang—dalam perilaku politik Indonesia dewasa ini—tak terdengar jorok dan membahayakan. Coba bayangkan jika dipakai kata ”buruh” atau ”tani”. Banyak oknum bakal bergidik dan melotot. Kata ”cendekiawan” adalah sebuah petanda tentang sesuatu yang mengkilat, terbungkus dengan merek yang rapi, hampir-hampir steril—dan tak jelas buat apa. Singkatnya, kata ”cendekiawan” adalah sesuatu yang keren, aman, dan tak amat terang pula manfaat ataupun mudaratnya.

Politik di Indonesia memang akhirnya harus memproduksikan sesuatu yang macam itu. Politik itu selama hampir 30 tahun telah dipisahkan dari apa yang sering disebut sebagai massa, yang menghuni ruang-ruang publik, dengan ekspresi sebagai himpunan-himpunan besar penduduk. Mereka ini hanya lima tahun sekali diajak ikut dalam pertandingan politik yang disebut ”pemilu”. Para perancang struktur Orde Baru dulu menyebutnya sebagai ”*floating mass*”, alias ”massa yang terapung”. Tampaknya di balik kata ”mengambang” atau ”terapung” itu ada gambaran bahwa bagian terbesar penduduk Indonesia ibarat gabus, atau daun, atau paling berat seperti balok kayu di Sungai Kapuas: sesuatu yang pasif, hampir tak punya daya untuk menarik, hanya bisa ditarik.

Secara sosiologis, gambaran itu agaknya salah. Tapi yang penting dilihat di sini adalah konsekuensinya: politik di Indonesia

adalah politik tanpa gravitasi. Politik di Indonesia telah jadi semacam sang Boma yang ditakutkan akan hidup lagi bila tubuhnya menyentuh bumi. Yang tampak kemudian sebagai kegiatan politik bukanlah aktivitas sebuah gerakan sosial, melainkan intrik-intrik, disertai pernyataan-pernyataan di muka umum. Politik di Indonesia adalah ”*the politics of the talking heads*”: orang ”berpolitik” dengan cara omong dan dikutip koran. Mungkin ada pengaruh dan gemanya, tapi tak pernah menjadi sebuah mobilisasi.

Kini tampaknya hal itu mulai dianggap kurang memuaskan: politik sebagai intrik di antara dinding politik dalam bentuk seminar dan wawancara, adalah politik yang kesepian. Kesepian—tanpa pendukung dan pendeking—menimbulkan cemas. Orang pun keluar mencari bala. Tapi untuk bergerak ke bawah mereka sudah tak terbiasa, atau jeri. Maka, seraya menggunakan simbol-simbol massa (”Islam” atau ”kebangsaan”), orang pun menggunakan kata ”cendekiawan”. Dengan itu, massa dan elite susup-menyusup. Sang Boma belum menginjak bumi, tapi ia ternyata tak bisa 100% mati. Ia menggapai-gapai.

Tempo, 11 Juni 1994

PATRIOT

ADA suatu pagi, anak muda di seberang meja makan itu bertanya, ”Apa artinya jadi seorang patriot? Apa artinya seorang patriot sekarang ini?”

Saya memandangnya. Umurnya 23 tahun. Wajahnya masih lunak dan halus, dengan lemak bayi yang belum kikis—muka yang belum luka oleh sejarah, paras yang belum ikut terbanting dan terbentuk bersama negeri tempat dia hidup. Tapi saya tak bisa menyebutnya ”mentah”. Ia menyaksikan dan mendengar banyak hal yang terjadi di sekitarnya. Ia berpikir, ia prihatin, ia terlibat. Mungkin itu sebabnya pagi itu ia bertanya, apa arti mencintai tanah air sekarang ini. Ah, betapa panjang yang harus jadi jawab. Sebab mencintai tanah air, Nak, adalah merasa jadi bagian dari sebuah negeri, merasa terpaut dengan sebuah komunitas, merasa bahwa diri, identitas, nasib, terajut rapat dengan sesuatu yang disebut Indonesia, atau Jepang, atau Amerika, atau yang lain—apa pun artinya kata itu. Mencintai sebuah tanah air adalah merasakan, mungkin menyadari, bahwa tak ada negeri lain, tak ada bangsa lain, selain dari yang satu itu, yang bisa sebegitu rupa menggerakkan hati untuk hidup, bekerja dan, terutama, untuk mati. ”Terutama untuk mati?”

”Ya, terutama untuk mati, sebab itulah taruhan yang paling akhir. Sebuah tanah air bukanlah semacam hotel. Dalam perkara hotel, kita hidup di sana (atau memilih tinggal di sana) semata-mata karena nyaman. Kemudian kita bisa meninggalkannya, memilih hotel lain, yang punya fasilitas dan servis yang lebih baik dan ruang yang lebih aman. Di sini tak ada taruhan terakhir: tak ada orang yang akan bersedia mati untuk sebuah hotel.”

Anak muda di seberang meja makan itu menghela napas. Ada sesuatu yang menyebabkannya sedikit tak sabar dan tak bisa

dicernanya dari argumen itu. Baginya, menekankan arti ”berkorban” dan ”bersedia mati” praktis menganggap ”tanah air” ibarat Dewa.

”Saya hidup di masa ketika Dewa sudah pergi,” katanya, menampik. ”Di hari ini para dewa, kalaupun ada, tinggal di kayangan yang tinggi, tak tampak—mungkin di dalam sel-sel otak. Saya tak bisa menerima patriotisme sebagai semacam agama. Patriotisme tak mempunyai eskatologi. Patriotisme tak punya cerita tentang surga yang dijanjikan. Dan tentang kesediaan untuk mati... tidakkah perkara ini telah jadi abstrak? Perang atas nama sebuah ’tanah air’ untuk melawan yang ’bukan-tanah air’ semakin jarang. Perang kian sering berupa perang dalam lingkungan sendiri. Setidaknya, perang kian lama kian tampak *bukan* sebagai proyek ’tanah air’—dengan kata lain proyek bersama sebuah bangsa—melainkan hanya proyek para pemegang kekuasaan. Bahkan akhirnya terungkap bahwa patriotisme itu sendiri disama-artikan dengan kesetiaan kepada negara, dan negara disama-artikan dengan orang atau golongan yang memerintah. Haruskah seseorang bersedia mati untuk mereka—terutama bila mereka menindas, korupsi, berbohong? Kesediaan untuk mati bukan lagi sekadar hal yang abstrak, tapi juga kehilangan inspirasi.”

”Kau bertanya juga karena kau kehilangan inspirasi,” kata saya. ”Lebih baik kau katakan: pada akhirnya kau hanya akan menganggap tanah air ini sebagai cuma tempat indekosan.”

Dia tertawa. ”Barangkali. Apa salahnya? Tempat indekosan, atau hotel—semua kiasan itu menunjukkan bahwa dalam hal ’tanah air’, ada yang memiliki dan ada yang tak memiliki,” jawabnya. ”Kalau saya tak bisa merasa memiliki, tak ada pilihan lain bagi saya. Saya akan dengan mudah tak merasa terikat kepada tempat ini atau tempat itu. Saya akan bergerak seperti modal dan tenaga kerja dalam sebuah kapitalisme global—dan sesungguhnya, kapitalisme itulah, yang tak selamanya bisa dikutuk, yang

sekarang memungkinkan pergerakan itu terjadi. Kapitalisme telah mengalahkan peran negara, yang selama ini dianggap menjadi wali penjaga sebuah 'tanah air' dan kini telah kehilangan keampuhannya. Kapitalisme sudah menunjukkan bahwa perbatasan nasional bukanlah barang suci, dan tanah air bukan sesembahan. Modal asing akan kian lama kian tak akan dianggap 'asing', sebagaimana buruh pendatang—seperti orang Turki di Jerman—kian lama kian tak bisa dianggap pendatang."

"Lalu patriotisme?" tanya saya.

"Itulah yang saya tanyakan," sahutnya.

"Lalu akar? Perasaan mempunyai akar?"

"Mungkin di negeri asing, orang akan punya rasa kangen, menyenandungkan lagu Ibu Sud—tapi apa artinya akar, selain sebuah nostalgia?"

Anak muda di seberang meja makan itu kini bukan hanya bertanya. Ia menjawab dan sekaligus menggugat.

Tempo, 18 Juni 1994

KITA

KITA tak ingin seperti Rwanda, kita tak ingin seperti Yugoslavia. Perpecahan dengan senjata dan kekejaman berjangkitnya rasa saling benci akan mengutuk kita sampai anak cucu. Kita tak ingin para bigot, yang gemar menyiram minyak tanah ke dalam api permusuhan antarkaum, antarsuku, antarumat, terjun ingar-bingar ke dalam sebuah orgi pembantaian dan pemerkosaan. Sebab bagi mereka tidak penting apa saja yang didapat setelah daging tercincang, mayat bertebaran membusuk, dan badan, jiwa, keluarga, dusun, dan kota remuk-redam.

Hari ini kita, orang Indonesia, belum seperti Rwanda. Tentu saja kita memang harus cemas bila suatu hari nanti para bigot mengambil alih pentas. Apalagi kini terasa bertambah buruknya hubungan yang sehat antara orang yang berbeda agama dan ras. Rasa saling curiga, yang berdesis dalam bisik-bisik tentang ”bahaya hijau” atau ”bahaya palang”—kata lain untuk ”bahaya Islam” dan ”bahaya Kristen”—sekarang bahkan terdengar sampai di kantor-kantor resmi. Dan di jalan-jalan, orang dengan mudah membuat ekspresi ”anti-Cina” jadi murub, seperti tampak di Medan dan konon dicoba di kota lain, sementara di ruang-ruang tertutup orang melakukan semacam diskriminasi rasial: jika si A bukan berdarah X, maka ia tidak akan dapat kesempatan untuk masuk kerja, naik pangkat, atau berada di jabatan yang penting.

Tetapi bukan hanya karena itu saja sebuah bangsa retak. Bukan hanya karena orang ramai kembali ke ikatan-ikatan seagama dan sekaum sebuah komunitas nasional terancam oleh proses disintegrasi. Kalau orang hari-hari ini mulai bertanya lagi, ada apa gerangan dengan nasionalisme, maka jawabannya tidak bisa diberikan dengan asumsi-asumsi lama, dan kita tak bisa melihat

persoalannya dengan kaca pembesar yang lama. Sebab, selama sekitar seperempat abad terakhir ini Indonesia telah berubah sedemikian rupa, sehingga bahkan acuan-acuan kita tentang diri kita sendiri pun berubah pula. Sebuah ekonomi yang tumbuh dengan cepat dan gilang gemilang telah hadir, dan itu punya akibat serta nemesisnya sendiri.

Lama sebelum banyak negeri di Dunia Ketiga (apalagi negeri sosialis) naik dalam mesin luncur perekonomian pasar, sejak 1967 Indonesia sudah melakukannya. Lambat-laun, sebuah masyarakat yang dulu tidak kita kenal betul tumbuh dan berkembang di antara kita: sebuah masyarakat yang secara diam-diam ataupun secara hiruk-pikuk berpacu dengan kebutuhan-kebutuhan yang terus-menerus bertambah. Masyarakat "baru" ini juga pada umumnya menampakkan ciri sebuah masyarakat yang secara intensif menganyam hubungan antaranggotanya dalam proses jual-beli.

Di satu pihak, keadaan itu membuat orang seakan-akan diperlakukan sama: sebagai penjual atau sebagai pembeli, sebagai produsen atau sebagai konsumen. Bahkan kaum ningrat, bapa dan ibu pejabat, pada gilirannya mendapatkan perlakuan yang "disamakan" seperti itu—karena mereka pun boleh dikatakan berjualbeli pula. Namun di lain pihak, pelbagai ketidaksetaraan baru meruak: ada yang lebih mampu berproduksi dan berkonsumsi, ada yang kurang mampu membeli atau menjual. Ada yang bergerak maju, ada yang diam atau tenggelam. Dalam proses itu, banyak kepastian guncang, bentuk-bentuk martabat dan penghormatan lama jadi rancu, dan juga anyaman hubungan-hubungan yang pernah ada menjadi tak stabil lagi.

Di sela-sela itu adalah korupsi. Korupsi bukanlah kejahatan biasa. Ia adalah kejahatan yang bagaikan karat, menghancurkan peran Negara: bangunan yang seharusnya jadi penjaga kepentingan bersama itu pun rapuh, retak, dan rusak. Jika seorang wali kota

bisa disogok oleh pengusaha *real estate* hingga bersedia meniadakan sebuah taman yang diperlukan khalayak ramai, bila seorang hakim bisa disuap agar memenangkan sebuah perkara untuk kepentingan si penyuap, yang sebenarnya terjadi ialah runtuhnya hampir seluruh konstruksi *res publica*. Memang bisa saja ada solidaritas di antara para koruptor: seorang pemimpin proyek pembangunan bisa mengajak petugas di pelbagai instansi lain untuk menyulap biaya agar bisa masuk ke kantong mereka semua. Tetapi pada dasarnya, sebuah proses disintegrasi nasional di situ tak terelakkan: mereka yang seharusnya menjadi perekat kepentingan orang banyak ternyata hanya melayani kepentingan sendiri.

Bisakah kita menghadapi itu? Kita mudah-mudahan tak menjadi sebuah Rwanda, sebuah Yugoslavia. Tetapi terhadap sebab-sebab yang kronis dan keretakan nasional—korupsi—mimpi dan mantra ”nasionalisme” saja tampaknya tak cukup, tak mempan, dan bisa mengecewakan.

Tempo, 25 Juni 1994

Indeks

SELEPAS jadi pemimpin redaksi majalah *Tempo* dua periode (1971-1993 dan 1998-1999), Goenawan nyaris jadi apa yang ia pernah tulis dalam sebuah esainya: *transit lounger*. Seorang yang berkeliling dari satu negara ke negara lain: mengajar, berceramah, menulis. Seorang yang berpindah dari satu tempat penantian ke tempat penantian berikutnya, tapi akhirnya hanya punya sebuah Indonesia. Seperti ditulisnya dalam sebuah sajaknya: ”Barangkali memang ada sebuah negeri yang ingin kita lepaskan tapi tak kunjung hilang.

Dalam perjalanan itu lahir sejumlah karya. Bersama musisi Tony Prabowo dan Jarrad Powel ia membuat *libretto* untuk opera *Kali* (dimulai 1996, tapi dalam revisi sampai 2003) dan dengan Tony, *The King's Witch* (1997-2000). Yang pertama dipentaskan di Seattle (2000), yang kedua di New York. Di tahun 2006, *Pastoral*, sebuah konser Tony Prabowo dengan puisi Goenawan, dimainkan di Tokyo, 2006. Di tahun ini juga ia mengerjakan teks untuk drama-tari *Kali-Yuga* bersama koreografer Wayan Dibya dan penari Ketut Rina beserta Gamelan Sekar Jaya di Berkeley, California. Tapi ia juga ikut dalam seni pertunjukan di dalam negeri. Dalam bahasa Indonesia dan Jawa, Goenawan menulis teks untuk wayang kulit yang dimainkan dalang Sudjiwo Tedjo, *Wisanggeni*, (1995) dan dalang Slamet Gundono, *Alap-alapan Surtikanti* (2002), dan drama-tari *Panji Sepuh* koreografi Sulistio Tirtosudarmo. Ia menulis dan menyutradarai opera *Tan Malaka* pada 2010 dan 2011.

Kumpulan esainya berturut-turut: *Potret Seorang Penyair Muda sebagai si Malin Kundang* (1972), *Seks, Sastra, dan Kita* (1980), *Kesusastraan dan Kekuasaan* (1993), *Setelah Revolusi Tak Ada Lagi* (2001), *Kata, Waktu* (2001), *Eksotopi* (2002).

Sajak-sajaknya dibukukan dalam *Parikesit* (1971), *Interlude* (1973), *Asmaradana* (1992), *Misalkan Kita di Sarajevo* (1998), dan *Sajak-Sajak Lengkap 1961-2001* (2001). Terjemahan sajak-sajak pilihannya ke dalam bahasa Inggris, oleh Laksmi Pamuntjak, terbit dengan judul *Goenawan Mohamad: Selected Poems* (2004).

Catatan Pinggir, esai pendeknya tiap minggu untuk majalah *Tempo*, di antaranya terbit dalam terjemahan bahasa Inggris oleh Jennifer Lindsay, dalam *Sidelines* (1994) dan *Conversations with Difference* (2002). Kritiknya diwarnai keyakinan Goenawan bahwa tak pernah ada yang final dalam manusia. Kritik yang, meminjam satu bait dalam sajaknya, ”dengan raung yang tak terserap karang”.